FACULTAT DE FILOLOGIA, TRADUCCIÓ I COMUNICACIÓ
DEPARTAMENT DE FILOLOGIA ESPANYOLA



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

DOCTORADO EN ESTUDIOS HISPÁNICOS AVANZADOS

LA *SEGUNDA PARTIDA* DE ALFONSO X EL SABIO Y LA TRADICIÓN DE LOS *SPECULA PRINCIPUM*

TESIS PRESENTADA POR:
IRINA NANU

TESIS DIRIGIDA POR:
DRA. MARTA HARO CORTÉS

VALÈNCIA, 2013

Familiæ amicisque,
qui semper me susceperunt

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7

ABREVIATURAS 9

INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA 11

INTRODUCTION ET METHODOLOGIE 15

I. LA TRADICIÓN DE LOS *SPECULA PRINCIPUM* EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL: SIGLOS IX-XIII 19

Evolución y significado del concepto de *speculum* 22

Definición y breve tipología 37

Los *specula principum* carolingios 37

Los s*pecula principum* y la *Querella de las Investiduras* 58

Hacia la consolidación del género 75

Vers la consolidation du genre 101

II. LA *SEGUNDA PARTIDA* EN SU CONTEXTO 107

La estructura de la *Segunda Partida* y la tripartición del saber práctico 113

La tripartición del saber práctico en las obras enciclopédicas y en la literatura exegética 114

Hacia una definición aristotélica de la política 119

La ciencia política 123

La prudencia política 126

La recuperación de la división aviceniana del saber práctico 127

La tripartición del saber práctico en los *specula principum* 136

El *opus uniuersale de statu principis* de Vicente de Beauvais y la adopción de la tripartición del saber práctico 136

El *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo: de la tripartición aristotélica del saber práctico al *ordo amandi* agustiniano 140

La *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio y la recuperación del concepto aristotélico de prudencia 144
El concepto alfonsí de prudencia: la *prudentia cordis* o *cordura* 145
La *cordura*, ¿una virtud exclusiva del rey? 150
La *Segunda Partida* y el programa político alfonsí 155
La *Segunda Partida* y el derecho común 159
El poder espiritual y el poder temporal: la *distinctio iurisdictionum* 161
Las *dos espadas por que se mantiene el mundo* 162
La *Segunda Partida* y la soberanía del poder temporal 170
El poder imperial 179
El poder imperial, la voluntad divina y la soberanía popular 180
El *princeps* y la ley: *¿princeps legibus solutus o legibus alligatus?* 186
El *princeps* como principio de unidad 198
El *princeps*, ¿*dominus mundi*? 204
El emperador y el rey 209
El poder real: *rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator* 209
La preeminencia del poder real frente al imperial 218
El rey y la *tierra* 221
La *Segunda Partida* y la recepción del pensamiento político tomista y aristotélico 231
El origen y la necesidad del poder político 233
Las ventajas de un régimen unipersonal 251
La justicia y la amistad civil 255
La tiranía, una desvirtuación del poder real 261
La tiranía, ¿un régimen natural? 268
El derecho a la resistencia y a la rebelión 268

CONCLUSIONES 275
CONCLUSIONS 293

BIBLIOGRAFÍA 311

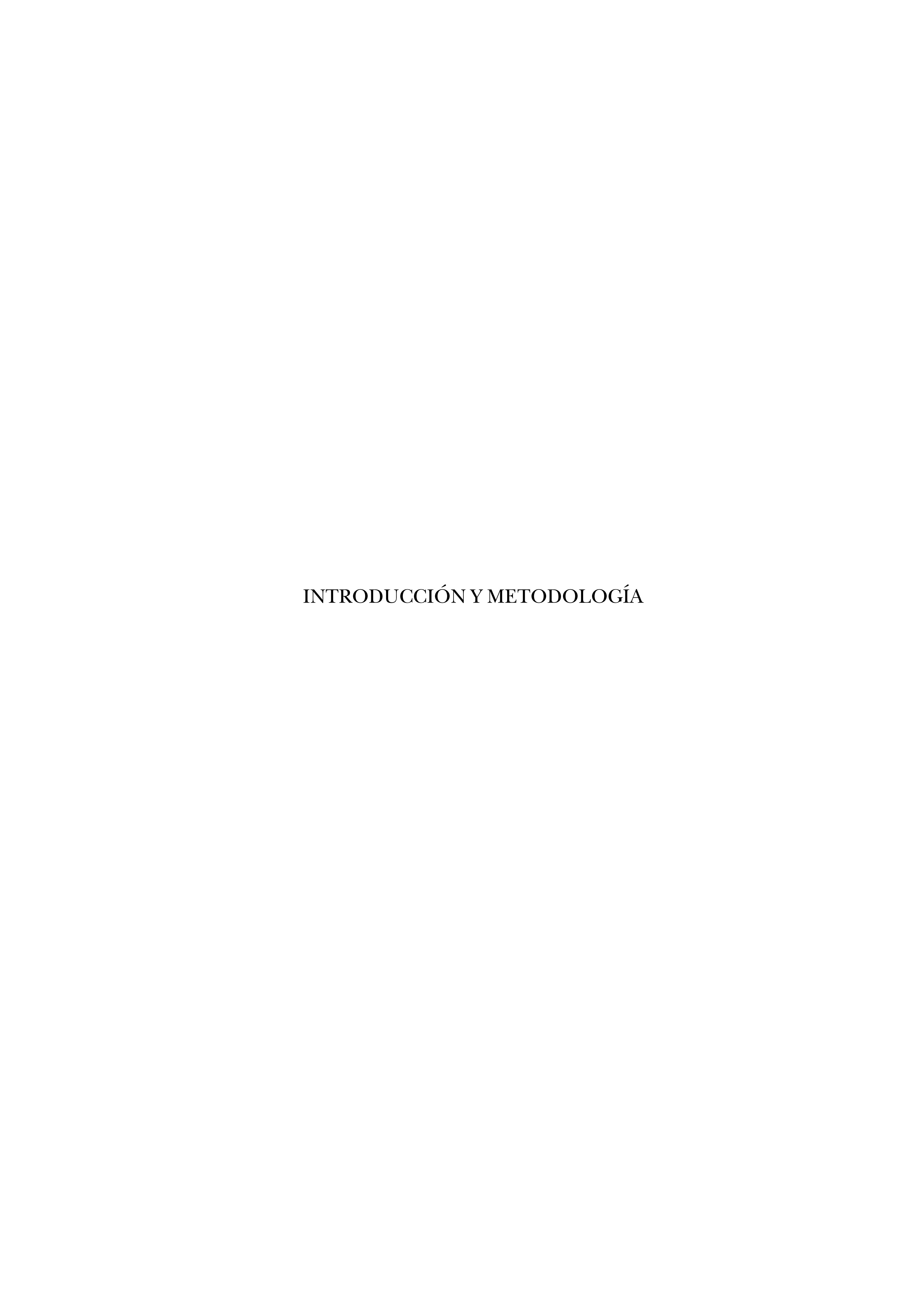
AGRADECIMIENTOS

Quisiéramos expresar nuestra gratitud a la *Universitat de València*, por la concesión de una beca predoctoral *Cinc Segles*, destinada a sufragar los gastos generados por nuestra actividad investigadora; así como al personal del *Centre de Recursos per a l'Aprenantatge i la Investigació* de la *Universitat de Barcelona*, por su constante apoyo.

Asimismo, mi más sincero agradecimiento a Marta Haro, directora de la presente tesis doctoral, por su ayuda incondicional e inagotable paciencia. Sus consejos y, no pocas veces, admoniciones, podrían recogerse en un amplio *speculum alumni*, el cual me ha ayudado a seguir por la sinuosa senda de la virtud, sin desviarme ni a la derecha ni a la izquierda en mi largo recorrido medieval, entre espejos que reflejan el cielo, escritorios repletos de manuscritos y bulliciosas cortes principescas.

ABREVIACIONES

Cat.	Aristóteles, *Categoriæ*
Cod.	Justiniano I, *Codex*
Dig.	Justiniano I, *Digesta*
Inst.	Justiniano I, *Institutiones*
De diuin.	Cicerón, *De diuinatione*
De fin. bon. et mal.	Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*
De nat. deor.	Cicerón, *De natura deorum*
De off.	Cicerón, *De officiis*
De re publ.	Cicerón, *De re publica*
Metaphys.	Aristóteles, *Metaphysica*
MGH	*Monumenta Germaniæ Historica*
Phys.	Aristóteles, *Physica*
Pol.	Aristóteles, *Política*
PL	*Patrologia Latina*
Respubl.	Platón, *Respublica*
S. Th.	Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*
S. Theol.	Alejandro de Hales, *Summa Theologiæ*
Sententia Ethic.	Tomás de Aquino, *Sententia Ethicorum*
Sententia Politic.	Tomás de Aquino, *Sententia Politicorum*
SP	Alfonso X el Sabio, *Siete Partidas*



INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

La presente tesis doctoral, titulada, quizá, con demasiada presunción, *La «Segunda Partida» de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los «specula principum»*, no es ni pretende ser una monografía tradicional sobre la materia política de la *Segunda Partida*; ni, mucho menos, un repertorio exhaustivo y minucioso de los *specula principum* occidentales, que recogen, en sus enseñanzas, las múltiples inquietudes del pensamiento político medieval, desde el convecionalismo del neoplatonismo agustiniano hasta el naturalismo de la filosofía aristotélica.

Más modesta en sus aspiraciones, nuestra investigación se propone esclarecer el todavía oscuro trasfondo histórico e ideológico del texto alfonsí, entendido, no pocas veces, como una obra profundamente endeudada con la literatura sapiencial oriental, percepción alimentada, en parte, por un conocimiento no siempre satisfactorio de la tratadística política occidental; en parte, por el peculiar contexto lingüístico de las *Siete Partidas*, que anteponen, al prestigio del latín, *lingua franca* de la época, las ambiciones de un castellano cada vez más consolidado como lengua literaria y de cultura.

A fin de evidenciar las numerosas características estructurales y de contenido que la *Segunda Partida* comparte con la tratadística política occidental, hemos centrado nuestro análisis en los primeros once títulos del texto alfonsí —los cuales conforman, en su conjunto, un *espejo de príncipes*—, y, particularmente, en los conceptos de carácter político y jurídico. Asimismo, con el fin de conseguir una mayor claridad expositiva, hemos estructurado nuestra investigación en dos grandes secciones temáticas, la primera de ellas, de carácter predominantemente instrumental e introductorio; la segunda, de tendencia más bien interpretativa.

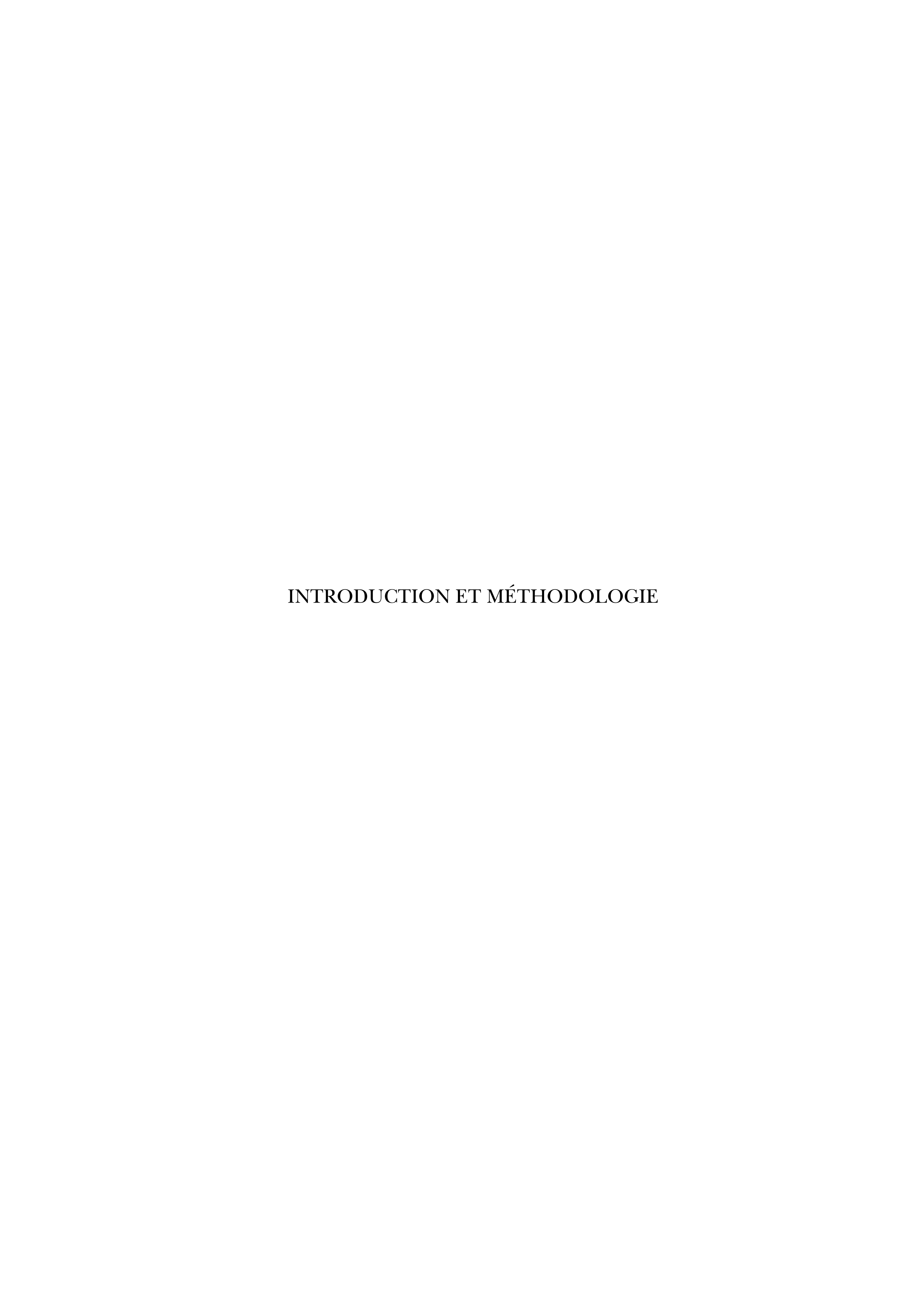
Así pues, la primera sección, titulada "La tradición de los *specula principum* en el Occidente medieval: siglos IX-XIII", constituye una aproximación histórica y crítica a la tratadística de los llamados *specula principum* —desde los más tempranos escritos precarolingios y carolingios hasta el *De regno* de Tomás de Aquino—, a la vez que ofrece unas primeras consideraciones acerca de la naturaleza genérica de la *Segunda Partida*.

La segunda y última sección, con el título "La *Segunda Partida* y el programa político alfonsí", analiza las estrategias discursivas y conceptuales, así como los recursos retóricos y simbólicos en los que se sustenta el ideario político alfonsí. Esta sección consta de dos subsecciones: la primera analiza la estructura formal y retórica de la *Segunda Partida*, cuyos primeros once títulos evocan, como otros

specula principum coetáneos e inmediatamente anteriores, la división aristotélica de la filosofía práctica en ética, economía y política; mientras que la segunda ofrece un estudio detallado del programa político alfonsí, con especial atención a los conceptos de derecho común y a los contenidos endeudados con la filosofía política aristotélica, extraídos sea de la *Política* del Estagirita, sea del *De regno* del Aquinate.

Nuestro interés por las fuentes menos estudiadas del texto alfonsí, procedentes del derecho romano, y, respectivamente, de la filosofía política aristotélica y tomista, responde a una acusada escasez de estudios, la cual puede dificultar la comprensión del texto y la correcta valoración de su alcance doctrinal e ideológico. Más aún, el examen de la materia aristotélica y el cotejo con el *De regno* de Tomás de Aquino pueden proporcionar indicios valiosos acerca de la cronología de la *Segunda Partida* y de la presencia y difusión del texto de la *Política* en la Edad Media castellana.

En nuestra investigación, utilizaremos, principalmente, los métodos descriptivo y comparativo-contrastivo, para así propiciar un diálogo constante y continuado entre la *Segunda Partida* y otros textos políticos y jurídicos.



INTRODUCTION ET MÉTHODOLOGIE

Cette thèse doctorale, intitulée, peut-être de manière trop présomptueuse, *La « Deuxième Partie » d'Alphonse X le Sage et la tradition occidentale des « specula principum*, n'est pas, et ne prétend pas être une monographie traditionnelle sur la matière politique de la *Deuxième Partie* ; encore moins un répertoire exhaustif et minutieux des *specula principum* occidentaux qui rassemblent, dans leurs enseignements, les multiples inquiétudes de la pensée politique médiévale, du conventionnalisme du néo-platonisme augustinien au naturalisme de la philosophie aristotélicienne.

Plus modeste dans ses aspirations, notre recherche propose d'éclaircir l'arrière-plan historique et idéologique encore obscur du texte d'Alphonse X, souvent compris comme un ouvrage qui doit énormément à la littérature sapientiale orientale, perception alimentée en partie par une connaissance insuffisante de l'ensemble des traités politiques occidentaux ; en partie par le contexte linguistique particulier des *Sept Parties*, qui font passer devant le prestige du latin, *lingua franca* de l'époque, les ambitions d'un castillan se consolidant de plus en plus comme langue littéraire et culturelle.

Afin de mettre en évidence les nombreuses caractéristiques de structure et de contenu que la *Deuxième Partie* partage avec les traités politiques occidentaux, nous avons concentré notre analyse sur les onze premiers titres du texte d'Alphonse X — qui constituent dans leur ensemble un miroir des princes —, et en particulier sur les concepts de caractère politique et juridique. De même, afin de proposer un exposé plus clair, la structure de notre recherche comprend deux grandes sections thématiques : la première, à caractère principalement instrumental et introductif et la deuxième, dont la tendance est plutôt interprétative.

Ainsi, la première section, intitulée « La tradition des *specula principum* dans l'Occident médiéval : IXe-XIIIe siècles » constitue une approche historique et critique des traités des *specula principum* — des plus anciens écrits précarolingiens et carolingiens au *De Regno* de Thomas d'Aquin — tout en proposant les premières considérations au sujet de la nature générique de la *Deuxième Partie*.

La seconde et dernière section, intitulée « La *Deuxième Partie* et le programme politique d'Alphonse X », analyse les stratégies formelles et conceptuelles, ainsi que les ressources rhétoriques et symboliques sur lesquelles se base l'idéologie politique d'Alphonse X. La section comprend deux sous-sections :

la première analyse la structure formelle et rhétorique de la *Deuxième Partie*, dont les onze premiers titres évoquent, comme d'autres *specula principum* de la même époque ou légèrement antérieurs, la division aristotélicienne de la philosophie pratique en éthique, économique et politique ; la seconde en revanche, propose une étude détaillée du programme politique d'Alphonse X, portant une attention particulière aux concepts de droit romain et de droit canonique, ainsi qu'aux thèmes les plus redevables de la philosophie politique aristotélicienne, extraits aussi bien de la *Politique* d'Aristote que du *De Regno* de Saint-Thomas.

Notre intérêt pour les sources les moins étudiées du texte d'Alphonse X, issues du droit romain et du droit canonique, et respectivement, de la philosophie politique aristotélicienne et thomiste, répond à un manque manifeste d'études qui peut rendre difficiles la compréhension du texte et l'évaluation correcte de sa portée doctrinale et idéologique. Plus encore, l'examen de la matière aristotélicienne et la confrontation avec le *De Regno* de Thomas d'Aquin peuvent fournir de précieux indices sur la chronologie de la *Deuxième Partie* ainsi que sur la présence et la diffusion de la *Politique* dans le Moyen Âge castillan.

Dans notre recherche, nous utiliserons principalement les méthodes descriptive et comparative-contrastive afin de favoriser un dialogue entre la *Deuxième Partie* et d'autres textes politiques et juridiques.

I

LA TRADICIÓN DE LOS *SPECULA PRINCIPUM* EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL: SIGLOS IX-XIII

El estudio de los *specula principum* en cuanto manifestación más fecunda de la producción política medieval ha ido evidenciando, a lo largo de las últimas décadas, numerosas incongruencias de orden terminológico y conceptual, perpetuadas, en su mayoría, por el prestigio de monografías pioneras como *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* de Wilhelm Berges (1938), o bien los ya clásicos artículos y escritos de Albert Werminghoff (1902), Ernst Booz (1913), Lester K. Born (1928, 1933), Josef Röder (1933) y Hans Martin Klinkenberg (1937).[1]

Entre las contradicciones señaladas, sobre todo, por Einar Már Jónsson (1987, 1995, 2006) constan, en primer lugar, el empleo, a veces un tanto abusivo, del sintagma *speculum principis*, que, a falta de una definición exacta y específica, resulta demasiado homogéneo para poder abarcar una realidad cultural tan poco uniforme y sometida a una incuestionable evolución cronológica, formal y temática; y en segundo, aunque no último, lugar, la asimilación o no de la variedad de los *specula principum* a un género literario.

Con tales antecedentes, hemos considerado oportuno, cuando no necesario, dedicar estas primeras páginas a un riguroso examen analítico y crítico de los aspectos más destacados y, a la vez, más polémicos, de los *specula principum*: su definición, evolución y tipología.

---

[1] El uso de *speculum principis* se ha impuesto, asimismo, en ámbitos como el del antiguo pensamiento político irlandés, donde ha reemplazado, en la bibliografía de especialidad, el término *tecosc*, plural *tecosca*, 'enseñanzas, instrucciones' —por ejemplo, *Tecosc Cuscraid* o *Tecosc Cormaic*— (Smith 1927: 412); o de la filosofía política árabe e islámica, donde ha sustituido el término *al-siyâsa*, empleado, tradicionalmente, para referirse a los escritos de carácter político: "Such works of advice are dubbed *mirrors for princes* by modern Islamicists, and mirrors were produced in great quantities in the Muslim Middle East down to the nineteenth, or even the early twentieth, century. The name of the genre is borrowed from medieval European history. It casts the advice as a mirror in which the prince would look at himself and try to improve his appearance, and this idea is encountered in the Muslim side too, even though the term itself is not" (Crone 2004: 149).

La metáfora del espejo aparece, por ejemplo, en la mística islámica y alcanza su máxima expresión en el libro vigesimoprimero de *La revivificación de las ciencias religiosas* de Algazel, el cual trata del conocimiento de Dios y de sí mismo: "The heart is like a bright mirror; repugnant traits are like smoke and darkness, which, when they touch it, darken it so that tomorrow one will not see the Divine Presence and will become veiled. Good traits are the light which reaches the heart and wipes away the darkness of sin. [...] A person's heart, at the beginning of its creation, is like iron from which if a person keeps it as it should is made a shining mirror that displays the entire universe. If not, it will all rust and become so that nothing will be reflected in it" (Skellie 2010: 35-36). Patricia Crone señala la presencia de la metáfora del espejo en un tratado ético-político turco del siglo XI, titulado *Kutadgu Bilig* o *La sabiduría que conduce a la gloria o a la felicidad de los reyes* [*The Wisdom which brings Happiness* o *The Wisdom that Conduces to Royal Glory or Fortune*, en la traducción de Robert Dankoff (1983: 1)]: "A loyal man may serve one as a mirror: by regarding him one may straighten one's habits and character" (Crone 2004: 149).

A principios del siglo XX, el historiador alemán Albert Werminghoff acuñaba, en su artículo *Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit* (1902), el término genérico de *Fürstenspiegel* —en latín, *speculum principis*—, que, décadas más tarde, investigadores como Lester K. Born (1928, 1933), Wilhelm Kleineke (1937) y, sobre todo, Wilhelm Berges (1938) consagrarían en el estudio, cada vez más floreciente, del pensamiento político medieval.

Lejos de partir de una iniciativa original, dicha propuesta terminológica revalorizaba, de hecho, uno de los elementos más recurrentes en el imaginario de la Antigüedad y de la Edad Media, a saber, el *speculum*, símbolo, entre otros, del conocimiento de Dios y de sí mismo, de sabiduría y de vida ejemplar. Presente en la antigua filosofía griega —en autores tanto clásicos[2] como helenísticos—,[3] y,

[2] En el diálogo platónico *Primer Alcibíades*, Sócrates interpreta la inscripción délfica *Conócete a ti mismo*, Γνῶθι σεαυτόν, como una exhortación al *conocimiento* y al *cuidado del alma*, ψυχῆς ἐπιμέλεια, que, para conocerse a sí misma, deberá contemplarse, *como en un espejo*, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, en la esencia más divina de otro alma, en palabras de Benjamin A. Rider (2011: 398), *the soul-mirror metaphor*: "Ὁ τόπος ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία", ciertamente "τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς", de ahí que "τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα" (*Alc.*, I, 132d-133d). Véanse, al respecto, Hanen 2008, Rider 2011.

Eusebio de Cesarea, en su *Præparatio Euangelica*, comentaría acerca del texto platónico: "Dubtlessly, because the true mirrors are clearer, purer, and more luminous than the mirror of he eye, so is God purer and more luminous than the best part of the soul. [...] Therefore we should regard God. He is the best mirror of human things for anybody who wants to know the quality of the soul and it is in Him that we can better see and know ourselves" (Dvornik 1966: I, 259). El conocimiento de sí mismo es, como para Platón, una condición *sine qua non* y un requisito indispensable para ser un buen gobernante. Eusebio recuerda la imagen platónica en el *Elogio de Constantino*, que, vincula, una vez más, al conocimiento de sí mismo. El emperador debe imitar a Dios y reflejar, como en un espejo, las virtudes que le han sido concedidas: "Νικητὴς ἐτύμως ὁ τὴν νίκην τῶν καταπαλαιόντων θνητὸν γένος παθῶν ἀράμενος, ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένος ἰδέαν καὶ ταῖς ἐξ αὐτῆς τῶν ἀρετῶν αὐγαῖς ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τῇ διανοίᾳ μορφωθείς, ἐξ αὐτῶν δὲ ἀποτελεσθεὶς σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, ἀνδρεῖος, εὐσεβής, φιλόθεος. Ἀληθῶς δὴ καὶ μόνος φιλόσοφος βασιλεὺς οὗτος ὁ ἑαυτὸν εἰδὼς καὶ τὰς ἔξωθεν αὐτῷ μᾶλλον δ' οὐρανόθεν ἐπαρδομένας παντὸς ἀγαθοῦ χορηγίας ἐξεπιστάμενος, ὁ τῆς μονάρχου δυναστείας τὸ σεβάσμιον πρόσρημα τῷ τῆς ἀμπεχόνης ἐξαιρέτῳ περιβλήματι διαφαίνων καὶ τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῷ βασιλικὴν ἁλουργίδα μόνος ἐπαξίως ἐμπεριειλημμένος" (O'Meara y Schamp 2006: 134). Para la evolución del concepto de conocimiento de sí mismo en la Antigüedad y en la Edad Media, véase: Courcelle 1943.

[3] En la filosofía política helenística, una síntesis del misticismo neoplatónico y pitagórico, el rey, su reino y sus súbditos son una *copia* y una *imitación*, μίμησις, del reino divino, un *espejo* que refleja la armonía y el orden del universo en la tierra. Véanse, para mayor información, los fragmentos sobre la realeza de Arquitas, Diotógenes, Ecfanto y Esthenidas. Para mayor información, es recomendable la consulta de: Delatte 1915, 1922, 1942; Dvornik 1966, I: 205-277; Goodenough 1928. Para la evolución del símbolo del espejo, "l'image du miroir, comparaison ou métafore", véase, principalmente, Frazier 2011.

asimismo, en la filosofía romana,[4] en el texto bíblico y en la literatura patrística,[5] la imagen del *speculum* convive, en la época carolingia, con otros símbolos asociados a la ejemplaridad moral, entre ellos: la *uia* o la *scala ad cælum* y el *iter rectum*, en las cartas de Alcuino de York (730-804),[6] la *uia regia*, en el tratado homónimo de Esmaragdo de San Miguel (ca. 780-826),[7] o bien las ocho *columnæ regiæ potestatis*, en

[4] El texto más conocido es el *incipit* del tratado *De clementia*, I, 1, de Séneca, dedicado al emperador romano Nerón, poco después de su ascensión al trono: "Scribere de clementia, Nero Cæsar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium. Quamuis enim recte factorum uerus fructus sit fecisse nec ullum uirtutum pretium dignum illis extra ipsas sit, iuuat inspicere et circumire bonam conscientiam, tum immittere oculos in hanc immensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter exsultaturam, si hoc iugum fregerit, et ita loqui secum". Un *speculum* que "shows Nero not only his own glory, but his reflection in the eyes of the citizens, who turn to him, as to the sun, for their model" (Bartsch 2006: 187). Otro texto ilustrativo en este sentido es el *De re publica*, II, 69, de Cicerón: "Uideo iam, illum, quem expectabam, uirum cui præficias officio et muneri. Huic scilicet, Africanus, uni pæne (nam in hoc fere uno sunt cetera), ut numquam a se ipso intuendo contemplandoque discedat, ut ad imitationem sui uocet alios, ut sese splendore animi et uitæ suae sicut speculum præbeat ciuibus". Según resume Françoise Frazier, "c'est au chef du gouvernement qu'il appartient de donner l'exemple", una "idée amplifiée per les théories hellénistiques du bon roi" (Frazier 2011: 308).

[5] En la *Biblia*, I *Corintios*, XIII, 12: "Ahora vemos como por medio de un espejo, confusamente; entonces, veremos cara a cara"; y *Santiago*, I, 23-24: "Porque si uno escucha la palabra y no la practica, es semejante a un hombre que mira su cara en un espejo y, después de haberla visto, se olvida en seguida de cómo era". Según Ritamary Bradley (1954: 102): "Yet there is at once a difficulty: the Pauline text refers to enigmatic mirrors, whereas the literary mirrors are clear; and the text in St. James concerning the man who beheld his face in a glass and at once forgot what manner of man he was does not immediately suggest the key idea of paragon, not to mention many other figurative implications". Sobre la presencia de la metáfora especular en la *Biblia* y en la literatura patrística, véanse: Blumenfeld 2001; Bradley 1954; Deug Su 1998.

[6] "Grandis enim uia de terra uidetur esse ad cælum. Firmissima debet esse scala, per quam ascenditur; facilis est casus ad inferna. Sed hæc facilitas magna habet difficultatem: sempiternum siquidem ignem, qui urit inextinguibiliter cadentes in illum. Difficultas enim ascensionis in cælum magnum habet gaudium" (Dümmler 1895: 50); "Sed recto itinere currens, diuina donante gratia, ad perpetuæ portas uitæ peruenire merearis" (*Ibíd.*, 142).

[7] "Sollicite ergo hæc a nobis discreteque quærenda est uia, quæ nos saluos ad requiem perducat æternum; et cum Domino nobis monstrante fuerit inuenta, caute discreteque nobis ambulandum est per eam, non ad dexteram ambulantibus aut ad sinistram" (*PL*, 102: 933); "Ecce consipicis perspicue, rex nobilissime, qualiter per regiam ad Deum reges ambulant uiam, et ad cælorum regna cum cæteris sanctus reges quoque feliciter uolant. Via autem regia est, quæ per prophetam uocatur sancta, per quam nos transibit pollutus, ait idem propheta: nec inuenietur ibi leo, diabolus scilicet, qui rugiens circuit quem deuoret; nec mala bestia, dæmon uidelicet, ascendit per eam; sed est directa uia, et ambulabunt qui redempti a Domino et liberati fuerint, per eam. Per quam et te quotidie, auxiliante Domino, ire cognoscimus et gratulamur, et ad æternam gloriam te esse uenturum fideliter credentes non dubitamus" (*Ibíd.*, 934).

los epistolarios de Catulfo (fl. 774)[8] y de Alcuino de York,[9] así como en el *Liber de rectoribus christianis* y en los *Prouerbia Græcorum* de Sedulio Escoto (ca. 820-874).[10] Podría añadirse, por su cercanía semántica y por su simbolismo lumínico, la imagen de Carlomagno, "uictor pius atque triumphans rex, defensor ecclesiæ, augustus optimus", como *Europæ pharus,* en el poema *De Karolo rege et Leone papa*, compuesto en honor a la visita del papa León III a Paderborn, en el año 799.[11]

En la Irlanda de la primera mitad del siglo VIII, encontramos, en la *Collectio Canonum Hibernensis*, una ingente colección de derecho canónico, redactada, al parecer, por los sabios Cú Chuimne († 747), monje en la isla de Iona, y Rubén de Dairnis († 725), una de las imágenes más tempranas que asocian la figura del

---

[8] Dümmler 1895: 501-505.

[9] "Paucas firmiter columnas, ut timeo, castra Dei tecum habes sustentare. Sunt autem octo columnæ regis iusti propriæ. In his, adtende diligenter, prima est ueritas in rebus regalibus; secunda, patientia in omni negotio; tertia, largitas in muneribus; quarta, persuadibilitas in uerbis; quinta, malorum correptio et constrictio; sexta, bonorum eleuatio et exaltatio; septima, leuitas tributi in populo; octaua, æquitas iudicii inter diuitem et pauperem. Has ergo octo columnas si obnixæ seruas, eris tunc rex —quod rex dicitur a regendo, sicut regnum a regibus—, et regnum tuum erit benedictum cum diebus tuis, cum uxore et filiis. Et tunc erit aeris et tempestatum tranquillitas, terre maris cum omnibus in eis nascentibus fecunditas, et dominaberis etiam multis feliciter gentibus et inimici tui ante faciem tuam cadunt et reliqua" (Dümmler 1895: 503). La fuente de la imagen es el texto bíblico, concretamente *Proverbios*, IX, 1: "La sabiduría edificó su casa, labró sus siete columnas".

[10] "Sed inter hæc aliud quod est sciendum, quoniam ut sapientes perhibent, sunt octo columnæ quæ fortiter regnum iusti regis sustentant. Prima columna ueritas est in omnibus rebus regalibus. Secunda columna patientia in omni negotio. Tertia, largitas in muneribus. Quarta, persuasibilitas seu affabilitas in uerbis. Quinta, malorum correctio atque contritio. Sexta, bonorum amicitia atque exaltatio. Septima columna leuitas tributi in populos. Octaua, æquitas iudicii inter diuites et pauperes. Hæ sunt itaque octo columnæ quæ regnum iusti principis et in hoc sæculo stabilitant atque ad æternæ stabilitatem gloriæ perducunt" (*PL*, 106: 308); "Sapientium scientiæ populorum confirmationes et uirtutis sunt columnæ, stultorum machinæ nigræ commixtiones malitiæ sunt" (Hellmann 1960: 123).

La imagen de las columnas de la sabiduría perduraría en el imaginario político insular. Prueba de ello es que las encontramos —aunque reducidas a siete—, en la segunda mitad del siglo XIII, en el capítulo cuarto del *Communiloquium* del franciscano Juan de Gales, *Qualiter debet respublica iusticia fundari*: "Et hee sunt septem columne quas edificat sapiencia in domo sua *Prouerb.* IX [*Proverbios*, IX, 1]". Asimismo, en su *Breuiloquium de uirtutibus*, el erudito galés compara las cuatro virtudes cardinales con "quatre colones o quatre posts qui funden e refermen la cadira [del rey]". Y añade que "lo rey savi és stabliment e conservació e ferm fonement del poble (Ordal 1930: 66).

[11] "Europæ quo celsa pharus cum luce coruscat | Spargit ad astra suum Karolus nomen optimum. | Sol nitet ecce suis radiis: sic denique David | Inlustrat magno pietatis lumine terras"; "Strenuus ingenio Karolus, sapiensque, modestus, | Insignis studio, resplendens mente sagace, | Nomen et hoc merito Karolus sortitur in orbe"; "Hæc cara est populis lux et sapientia terris"; "Tam clarum ingenio, meritis quam clarus opimis | Fulget in orbe potens, prudens gnarusque, modestus" (Hentze 1999: 10, 12, 14).

La oposición entre la luz como símbolo de la justicia y las tinieblas, como símbolo de la injusticia, está presente también en las cartas de Alcuino de York, quien opone el *lumen iustitiæ pietatisque*, en cuanto *sapientiæ splendor*, a la *caligo iniquitatis* y a la *nebula peruersitatis* (Dümmler 1895: 372).

princeps[12] con la simbología del *speculum*. Concretamente, en el capítulo tercero, *De bonis principibus*, del *Liber XXXVII*, titulado *De principatu*, se ofrece una metáfora cosmológica de origen pagano, aunque no falta de matices cristianos,[13] que redunda en la función protectora del *princeps*, el único capaz de asegurar la paz del reino y la prosperidad de los súbditos:[14]

> Oportet omnem principem ut terra sit ad sustinendum, gubernator sit ad corrigendum, anchora sit ad sustentandum, malleus sit ad percutiendum, forceps sit ad tenendum, sol sit ad illuminandum, ros sit ad madefaciendum, pugilarius sit ad scribendum, liber sit ad legendum, speculum ad conspiciendum, terror sit ad terrendum (Wasserschleben 1885: 132).[15]

> Todo príncipe debe ser tierra que sostenga, timonel que corrija el camino, ancla que mantenga a flote, martillo que percuta, tenazas que agarren, sol que ilumine, rocío que cale, pulgar que escriba, libro para ser leído, espejo para ser contemplado, terror para ser temido.[16]

La imagen del *speculum* aparece acompañada de otras, entre ellas algunas tan sugerentes como las del martillo y de las tenazas, o del pulgar y del libro, que amplifican el retrato del rey justiciero.

Entre los promotores de la metáfora *especular*, se nombran, a principios del siglo IX, Alcuino de York, principal mentor de las reformas culturales que dan inicio al llamado *Renacimiento carolingio*; así como, en la primera mitad del mismo siglo, Jonás de Orleans (ca. 780-843), consejero del rey Luis el Piadoso (814-840), y Dhuoda (ca. 800-843), condesa de Barcelona, capital, entonces, de la marca franca de Septimania. Sin embargo, la preferencia manifiesta por cualquiera de las imágenes que acabamos de reseñar no implica, necesariamente, su uso exclusivo ni,

---

12 *Princeps* entendido aquí en su sentido más amplio y, a la vez, etimológico, el de rector de una comunidad, sea esta religiosa o política. La referencia podría ser, asimismo, a la figura del rey-abad, presente en la Irlanda de la Alta Edad Media.

13 John Michael Wallace-Hadrill, quien observa cierta comunidad de pensamiento con el *De duodecim abusiuis sæculi*, concretamente, con el octavo *abuso*, *Rex iniquuus*, que, junto con el séptimo, *Dominus sine uirtute*, "forms a *mirror of princes*", comenta que "the picture is not Christian at all. The writer sees the king as the embodiment of their luck and prosperity, not as the holder of a Christian office. His single virtue is *iustitia*" (Wallace-Hadrill 1971: 56-57).

14 La prosperidad de los súbditos era uno de los deberes del rey, según le explica Alcuino al rey Edelredo, en una de sus epístolas: "Quæ est enim caritas in amicum, si utilia tacet amico? Cui debet homo fidem, si non patriæ? Cui prosperitatem, si non ciuibus?" (Dümmler 1895: 16).

15 La *Collectio Canonum Hibernensis* cita como fuente el *Sinodus Hibernensis*.

16 A menos que se indique lo contrario, las traducciones del latín medieval son nuestras.

mucho menos, un agotamiento del imaginario político medieval: en el *Morale somnium Pharaonis* de Juan de Limoges († 1270), texto de una remarcable elegancia formal, escrito, lo más probable, en la segunda mitad del siglo XIII, el *speculum regum* y la *uia regia* coexisten con la imagen alegórica de los *septem aurea candelabra*, cuya luz guía los pasos del joven rey egipcio por el sinuoso camino de la *regalis regula*.

En otro texto del siglo XIII, el *Speculum regale* noruego, la metáfora del *speculum* comparte protagonismo con la del *camino* o *sendero montañoso* que, una vez superados los obstáculos, lleva a la *cima de la virtud*:

> But when I had observed how good morals were scorned and how the scorners perished, I began to wonder how to find a road where I should not be traveling entirely alone and yet would not have to choose one of those paths where the crowd were exhausting their strength, lest the steep climb should weary me, if I were to make an effort to get back up again. Inasmuch as my father was still living and loved me well, I thought it would be better to seek his counsel than after a slight consideration to reach a decision which might displease him. So I hastened to my father and laid the whole problem before him. He was a wise and kind man, and I found that he was pleased when he heard that my errand was to learn right conduct. He permitted me to ask whatever I wished about the practices of the various crafts and how they differed. He also promised to make known to me all the usages that are most properly observed by each craft that I might ask about. He further promised to point out, as a warning, the paths of error which most men enter upon when they leave the highways of virtue. Finally, he promised to show me the bypaths that those may take who wish to return from wrong roads to the highway (Larson 1917: 74).

Ahora bien, en el *De uirtutibus et uitiis* (ca. 801-804),[17] breve síntesis de las enseñanzas agustinianas, Alcuino recurre a la metáfora del *speculum* para justificar la importancia de una lectura atenta de las Sagradas Escrituras, absolutamente imprescindible para la purificación del alma y, asimismo, para la comunidad con Dios, coronación de toda experiencia terrenal:

> Sanctarum lectio Scripturarum diuinæ est congnitio beatitudinis. In his enim quasi in quodam speculo homo seipsum considerare potest, qualis sit, quo tendeat. Lectio

[17] *PL*, 101: 613-638. Sobre la relación entre el *De uirtutibus et uitiis* y la tradición de los *specula principum*, véase: Stuardi 2003.

> assidua purificat animam, timorem incutit gehennæ, ad gaudia superna cor instigat legentis (*PL*, 101: 615).[18]
>
> La lectura de las Sagradas Escrituras es el conocimiento de la felicidad. En ellas, como en un espejo, el hombre puede considerarse a sí mismo acerca de lo que es y hacia lo que tiende. La lectura asidua de las Escrituras purifica el alma, infunde temor al infierno e instiga el corazón del que lee a los gozos superiores (Peretó Rivas 2004: 110).

En una carta al arzobisbo Eanbaldo II de York, Alcuino le recomienda, encarecidamente, que lea y relea, tan a menudo como le sea posible, la *Regula pastoralis* de Gregorio de Tours, "speculum pontificalis uitæ et medicina contra singula diabolicæ fraudis uulnera", donde el término *speculum* adquiere la acepción de 'disciplina, doctrina, enseñanza o instrucción':[19]

> Numquam a sanctæ predicationis uerbo lingua sileat, numquam a bono opere manus torpescat; et quocumque uadas, liber Sancti Grigorii pastoralis tecum pergat. Sepius illum legas et relegas, quatenum te ipsum et tuum opus cognoscas in illo; ut qualiter uiuere uel docere debeas, ante oculos habeas. Speculum est enim pontificalis uitæ et medicina contra singula diabolicæ fraudis uulnera (Dümmler 1895: 171).
>
> No te canses nunca de predicar la santa palabra del Señor, no desistas jamás de tus buenas obras. Y allá donde vayas, que siempre te acompañe la *Regla pastoral* de San Gregorio. Léela y reléela tan a menudo como puedas, porque así podrás conocerte a ti mismo y tu obra en sus palabras; y tendrás ante los ojos cómo debes vivir y enseñar a vivir. Es, pues, un espejo de vida pontificia y un remedio contra los venenos del engaño diabólico.

En otra misiva, enviada a una madre y a su hija, Alcuino les aconseja los ejemplos de los santos, cuya vida *sit uobis in speculum*:

[18] La relación entre el *speculum* y el texto sagrado recuerda, como observa Ritamary Bradley (1954: 102-103), un comentario de San Agustín (354-430) al *Salmo CIII*: "A key text ocurrs in St. Augustine's *Enarratio in Psalmum 103*, where, like Alcuin, he links the idea of beatitude with knowledge of the Scriptures. Specifically, he refers to the sixth promise of beatitude, "Blessed are the pure of heart for they shall see God", the same context […] alluded to by Alcuin […]. This mirror of the *Scriptures* is given a two-fold function in St. Augustine's commentary: in its resplendence, it shows you what you are, that you may confess your deformity and begin to adorn yourself".

[19] El poeta carolingio Notker Balbulus, autor, entre otros, de los *Gesta Caroli Magni*, afirmaría que "Gregory's *Regula pastoralis* were better named *speculum* because they every priest would find himself *portrayed* in it" (Curtius 1953: 336).

> Roborate uosmetipsas exemplis sanctorum, legentes per uices illorum uitæ dulcissima exempla, et sanctorum uerborum hortamenta necessaria; sit illorum uita uobis in speculum (Dümmler 1895: 436).[20]

> Confortaos con los ejemplos de los santos, difrutad con la lectura de sus vidas y obras, regocijaos con sus exhortaciones y enseñanzas. Que sus vidas os sirvan de espejo.

Alcuino de York invoca, en el *De uirtutibus et uitiis*, el concepto de *consideratio* para resumir el contenido doctrinal de su tratado, escrito para Guido, margrave de Bretaña:

> […] ut habeas ea quotidie quasi manualem in conspectu tuo libellum, et in quo possis teipsum considerare, quid cauere, uel quid agere debeas, atque per singulas uitæ huius prosperitates uel aduersitates exhortari, quomodo ad culmen perfectionis ascendere debeas (*PL*, 101: 638).[21]

> Como me pediste, dulcísimo Guido, te he escrito estas breves palabras para que las lleves diariamente contigo, como un manual en el cual te puedas examinar y saber de qué hay que cuidarse o qué es lo que se debe hacer, y que en esta vida te anime en los momentos de prosperidad y en los de adversidad, y que te indique el modo en que debes ascender a la cima de la perfección (Peretó Rivas 2004: 141).

El conocimiento de Dios y de sí mismo entendido como camino hacia la perfección será el fundamento del ejercicio de poder. Sin este conocimiento, el hombre de Estado difícilmente podrá regirse a sí mismo y a los demás. En palabras de Alcuino, en una de sus cartas al rey Erdulfo:[22]

---

[20] Ya en el siglo V, la *Regula ad seruos Dei* de Agustín de Hipona, dedicada a la educación de las religiosas, circulaba bajo el título no poco significativo de *Speculum*: “Another variation on the mirror as a paragon for holy living was incorporated into St. Augustine’s rule for religious women, later adapted for monks. This image of what a monk should be was circulated under the name of *Speculum*, a title justified by the author’s injunction at the close: “That you may see yourself in this little book *as in a mirror* and may not neglect anything through forgetfulness, let it be read to you once a week” (Bradley 1954: 104).

[21] “Post fidem Dei et amorem et timorem, ut sæpius habeas enchyridion, quod est librum manualem, legem Dei tui scriptam in manibus tuis; ut legas illum omnibus diebus uitæ tuæ, ut tu sis in sapientia diuina et sæcularibus litteris imbutus, sicut Dauid et Solomon et ceteri reges fuerunt”.

[22] Insiste en la misma idea el *Libro XXV*, *De regno*, de la *Collectio Canonum Hibernensis*, que cita el *De duodecim abusiuis sæculi*: “Cum aliorum rector non uult esse in semetipso, nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis hoc retinet ut subiectis omnibus rectoris officium procuret, sed qualiter alios corrigere potest, qui propios mores, ne iniqui sint, non corrigit?”; “Qui apicem regiæ dignitatis, Domino præstante, ascendrit, oportet ut se ipsum primum regat, quam diuina dispositio alios regere ordinauit”. El rex deberá saber “semet rationaliter gubernare”, porque “dum in se bonus et sanctus sit, alios sibi coniunctos bonos facit et sanctos” (Wasserschleben 1885: 76-82 *passim*).

> Erudi te ipsum primo in omni bonitate et sobrietate; postea gentem cui præesse uideris. [...] Sic itaque et regnum tibi firmabis et gentem saluabis et ab ira Dei liberabis illam (Dümmler 1895: 155).[23]

> Primero, edúcate a ti mismo en la bondad y en la sobriedad; después, a al pueblo cuyo gobierno te ha sido encomendado. [...] De esta manera, consolidarás tu reino, y, además, salvarás a tu pueblo y lo liberarás de la ira de Dios.

Décadas después, Jonás de Orleans aprovecha la metáfora especular en las primeras líneas del *De institutione laicali* (ca. 829), dedicado al conde Matfrido, donde *speculum* significa 'manual o tratado':

> Ut in eo quasi in speculo te assidue contemplari, qualiter coniugalem uitam honeste ducere debeas (*PL*, 106: 123).

> Que puedas contemplar, constantemente, en este tratado, como en un espejo, la manera de llevar una honesta vida matrimonial.

Aún más, en el tratado *De institutione regia* (ca. 831), que Jonás dedica a Pipino, hijo de Luis el Piadoso y rey de Aquitania (814-838), "le miroir montre la voie à suivre, et il se présente sous la forme d'un opuscule que le prince doit avoir sous la main afin de le lire fréquemment" (Dubreucq 1995: 57):

> […] pauca de uerbis beati Cipriani martyris Christi huic opusculo paruitatis nostræ quædam inseruimus, quæ uestræ serenitati præ manibus habenda et sæpe legenda atque tractando offerimus, quatenus in eius uerbis, quasi in quodam speculo, quid esse, quid agere quidue cauere debeatis, iugiter uos contemplemini (Dubreucq 1995: 58).

> […] hemos incluido, en este humilde tratado nuestro, unos cuantos pensamientos del bienaventurado Cipriano, mártir de Cristo, que ofrecemos a Vuestra Serenidad, con la esperanza de que los tenga siempre a mano para leerlos. Así podrá considerar en sus palabras, como en un espejo, cómo debe ser, qué hacer y de qué cuidarse.

Años después, la condesa catalana Dhuoda (ca. 800-843) se dirige, con las siguientes palabras, a su hijo Guillermo el Joven, en su famoso *Liber manualis* (ca. 841-843), una primera muestra de escritura laica del período carolingio:

[23] Véase *infra*, nota 34.

Licet sint tibi multa adcrescentium librorum uolumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere, et cum adiutorio omnipotentis Dei utiliter ualeas intelligere. Inuenies in eo quidquid in breui cognoscere malis; inuenies etiam et speculum in quo salutem animæ tuæ indubitanter possis conspicere, ut non solum sæculo, sed ei per omnia possis placere qui te *formauit ex limo* […] (Riché 1975: 80-82).[24]

Igualmente, aunque aunque poseas gran cantidad de libros para leer, que este opúsculo mío te agrade leerlo frecuentemente, y con la ayuda de Dios Omnipotente podrás entenderlo para tu provecho. Encontrarás, en él, todo lo que deseas aprender; también hallarás un espejo en el que podrás contemplar, sin duda, la salud de tu alma, de forma que puedas agradar en todo, no sólo al mundo, sino, también, al que te *ha formado del polvo de la tierra* (Merino 1995: 55-56).

Ortatrix tua Dhuoda semper adest, fili, et si defuerim deficiens, quod futurum est, habes hic memoriale libellum moralis, et quasi in picturam speculi, me mente et corpore legendo et Deum deprecando intueri possis, et quid erga me obsequi debeas pleniter inueniri potes (Riché 1975: 114-116).

Tu Dhuoda te ayudará siempre, hijo, y, si te faltare algún día, lo que sucederá, tendrás este pequeño libro de moral, como imagen en un espejo, para que puedas verme siempre al leer con los ojos de la mente y del cuerpo, e intercediendo junto a Dios; y para que puedas encontrar en plenitud lo que de mí debas obtener (Merino 1995: 71).

También hacia mediados del siglo IX, Freculfo de Lisieux († 850), dedica a la reina Judith de Baviera († 843), segunda esposa de Luis I el Piadoso, un *opus* para la educación de su único hijo, Carlos II de Francia, llamado el Calvo, futuro rey de la Francia Occidental (843-877) y Emperador de Occidente (875-877):

Quod uidelicet opus quinque distinxi in libris. His enim uelut in speculo [...] dominus meus Karolus [...] inspicere quid agendum uel quid uitandum poterit (Dümmler 1895: 319).

Hemos dividido el presente tratado en cinco libros. En ellos, como en un espejo, [...] nuestro señor Carlos, [...] podrá considerar qué debe hacer y qué debe evitar.

El *opus*, que Freculfo califica, no sin modestia, de *libelli* y *codicilli*, era un *speculum* de saber eclesiástico y de conocimiento histórico, “imperatorum gestis sanctorumque

[24] La referencia en cursiva es a *Génesis*, I, 7.

triumphis atque doctorum magnificentium doctrinæ",[25] escrito para guiar al joven príncipe, *inlustratus* por sus enseñanzas, a "cautius quid agendum sit, siue quid subtilius inueniet quod sit uitandum" (Dümmler 1895: 319). Partidario de una *eruditio* que armonice, en sus preceptos, los *diuina et liberalia studia*, Freculfo propone un programa educativo fundamentado en el conocimiento de la historia, considerada por los antiguos como *magistra uitæ*.[26]

En la segunda mitad del siglo IX, Hincmaro de Reims asocia la imagen especular al *ministerium* del rey, cuya *morum disciplina* ha de ser un *speculum* para sus súbditos. El arzobispo de Reims le recuerda al rey Lotario II de Lotaringia, empeñado en divorciarse de su esposa Teutberga, que los reyes deben "a subiectis omnibus ualeant conspici et ad speculi uicem haberi".[27] Como observa Devisse, "un roi, s'il n'a aucun droit de plus que les autres hommes, a beaucoup plus de devoirs. Il est un miroir dans lequel se reconnaît une société" (1976: 392). Tanto que "si in principatu positus", el rey no debe ser *imitabilis in culpa*, porque "nemo amplius delinquit in populis quam qui peruerse agens ordinem principatus usurpat" (Dümmler 1895: 78).

Coincide el cronista conocido como el Astrónomo, en su *Vita Hludowici imperatoris*, quien compara a los *principes* con unos *specula* puestos delante de sus súbditos, "quia enim primi in sublimi ueluti specula consistunt et ideo latere nequeunt". De ahí que no puedan esconderse de los demás, quienes, a su vez, intentarán imitarlos, "tanto quique illorum bono plurimi allicuntur, quanto preminentiores se imitari gloriantur".[28]

Identificable con el programa civilizador del poder eclesiástico, la referencia *especular* va adquiriendo el valor y la función de un *locus communis*, característico de

---

[25] Según le escribe a la reina, "ab Octauiano augusto et Domini natiuitate saluatoris nostri secundum adgressum sum scribendo opus, quod peregi usque ad regna Francorum et Longobardorum, deficientibus Romanorum imperatoribus seu iudicibus ab Italia, et Gallis, Gotthorum quoque regibus, qui succeserunt, ab eis etiam depulsis" (Dümmler 1895: 319).

[26] Cicerón, *De Oratore*, II, 9.

[27] "Reges quos Deus ideo in tam excelentissimo loco posuit ut a subiectis omnibus ualeant conspici et ad speculi uicem haberi, quatenus prauis et rectis uel terrori esse debeant uel amori, illa satagant facere, de quibus nemo subiectorum eos iuste ualeat reprehendere, et ea studeant summopere deuitare, quae in subiectos pro ministerio sibi a Deo imposito necesse erit corrigere" (*Ibíd.*, 78).

[28] "Cum gesta priscorum bona malaue, maxime principum, ad memoriam reducuntur, gemina in eis utilitas legentibus confertur: alia enim eorum utilitati et ædificationi prosunt, alia cautelæ. Quia enim primi in sublimi ueluti specula consistunt et ideo latere nequeunt, eo fama eorum latius propagatur, quo et diffusius cernitur, et tanto quique illorum bono plurimi allicuntur, quanto preminentiores se imitari gloriantur" (Tremp 1995: 280).

las dedicatorias y de los prólogos, que asimila el contenido moral del libro a la nitidez de un espejo. A partir del siglo XII, el término *speculum* experimenta una ampliación o generalización de significado, puesto que aparece en títulos de obras compilatorias, como el anónimo *Speculum uirginum*, una síntesis de preceptos morales dirigidos a las jóvenes religiosas, el *Speculum fidei* de Guillermo de Saint Thierry (ca. 1085-1148) o el *Speculum ecclesiæ* de Honorio de Antún (ca. 1080-1156). En palabras de Einar Már Jónsson:

> Au début du XII[e] siècle apparaissent en revanche deux *miroirs* qui inaugurent quelque chose de nouveau: le *Miroir de l'Eglise* d'Honorius Augustodunensis et le *Miroir des vierges*, anonyme. Pour la première fois, le titre *miroir* est ici incontestablement suivi d'un autre mot qui en précise le sens, et ce titre s'applique à des œuvres qui no son pas des florilèges de textes sacrés ou écrits par des saints, mais composées personnellement par des écrivains qui parlent […] en leur nom propre. […] on peut dire qu'on a un véritable *livre-miroir* autonome (Jónsson 1995: 159).

En la última década del siglo XII, Raúl Ardente († 1200) concluye su *Speculum uniuersale* (ca. 1193-1200), enciclopedia moral estructurada en catorce libros, mientras que, a principios del siglo XIII, Geraldo de Gales (ca. 1146-1223) publica su *Speculum ecclesiæ* (ca. 1216), un acercamiento satírico a las costumbres de las *religiosæ*. Asimismo, Godofredo de Viterbo (ca. 1120-1196) compone el *Speculum regum* (ca. 1190-1196), una genealogía del rey Enrique VI (1190-1197) que recuerda el ambicioso *opus* de Freculfo de Lisieux, y, medio siglo más tarde, en el monasterio de Royaumont, el dominico Vicente de Beauvais († 1264) y sus colaboradores emprenden la redacción del *Speculum maius* (ca. 1247-1260), la obra enciclopédica más extensa de la Baja Edad Media, conformada por tres *specula* independientes, esto es, el *Speculum naturale*, el *Speculum doctrinale* y el *Speculum historiale*:

> Le titre *Speculum maius* exige quelque explication. Le mot *speculum* […] indique qu'il s'agit d'une *image* de la réalité. Plusieurs traités médiévaux, ascétiques ou didactiques, portent ce nom. Mais Vincent recourt a l'étymologie pour lui donner un sens plus riche: "Est miroir, dit-il dans sa préface, tout ce qui est digne de contemplation […], c'est-à-dire d'admiration ou d'imitation". La qualification de *maius* permet d'éviter toute confusion avec un abrégé (Lemoine 1966 : 572).

Es, también, cuando Alberto Magno (1193-1280) redacta el *Speculum astronomiæ* y Roger Bacon (1214-1294) da a conocer su *Speculum alchimiæ*, contenido en su *Opus maius*, uno de los repertorios científicos más completos de su tiempo.

Paralelamente, en Castilla, el *Libro de los doze sabios*, redactado bajo el reinado de Fernando III (1217-1252), recuerda, en su *Prólogo*, la metáfora del espejo:

> Al muy alto e muy noble, poderoso e bienaventurado señor rey don Fernando de Castilla e de León. Los doze sabios que la vuestra merçed mandó que veniésemos de los vuestros reynos e de los reynos de los reys vuestros amados hermanos para vos dar consejo en lo espiritual e tenporal: en lo espiritual para salud e descargo de vuestra ánima, e de la vuestra esclareçida e justa conçiençia, en lo tenporal para vos dezir e declarar lo que nos pareçe en todas las cosas que nos dixistes e mandastes que viésemos. E señor, todo esto vos avemos declarado largamente segund que a vuestro serviçio cunple. E señor, a lo que agora mandades que vos demos por escripto todas las cosas que todo prinçipe e regidor de reyno deve aver en sý, e de como deve obrar en aquello que a él mesmo perteneçe. E otrosý de como deve regir, e castigar, e mandar, e conoçer a los del su reyno, para que vos e los nobles señores ynfantes vuestros fijos tengades esta nuestra escriptura para la estudiar el mirar en ella como en espejo (Walsh 1975: 75).[29]

El primer gran proyecto legislativo del rey Alfonso X el Sabio (1252-1282), heredero y sucesor de Fernando III, se llamaría *Espéculo*, concretamente, *Espejo del derecho* o *Espejo de todos los derechos*:

> Este es el Libro del Ffuero que ffizo el rrey don Alffonso, [...] el qual es llamado Especulo, que quiere tanto dezir como espeio de todos los derechos (MacDonald 1990: XVIII).

Asimismo, en el *Setenario*, el Rey Sabio y su equipo de redacción declaran, de la siguiente manera, el carácter formativo del texto, que vinculan a la actividad jurídica del monarca:

> Que [la] toueyese[n] él e los otros rreyes que después dél viniesen por tesoro e por mayor e meior conseio que otro que pudiesen tomar, e por mayor seso, en que sse viessen ssienpre commo en espeio para saber emendar los ssus yerros e los de los otros e endereçar sus ffechos e ssaberlos ffazer bien e conplidamiente (Vanderford 1984: 25).

Un *espejo* de derecho y de jurisprudencia pretendían ser también las *Siete Partidas*, según se expone en su *Prólogo*:

---

[29] Se les recordará al rey y a los infantes que "Sabiduria es espejo de los sabios, que mientras más se miran más fallan que mirar" (*Ibíd.*, 78).

> E fezimos ende este libro porque nos ayudemos nos del e los otros que despues denos viniesen conosciendo las cosas, e oyendo las ciertamente: ca mucho conuiene alos reyes e señaladamente a los desta tierra conoscer las cosas segund son, e estremar el derecho del tuerto, e la mentira de la verdad,[30] ca el que no supiere esto, no podra fazer la justicia bien e cunplidamente, e lo que meresce. E porque las nuestras gentes son leales e de grades coraçones, por esso a menester que la lealtad se mantenga con verdad, e la fortaleza de las voluntades con derecho e con iusticia: ca los reyes sabiendo las cosas que son verdaderas e derechas, fazerlas han ellos, e non consentiran alos otros que passen contra ellas, segund dixo el rey Salomon que fue sabio y muy justiciero, que quando el rey estuuiesse en su cadira de iusticia que ante el su acatamiento se desatan todos los males. Ca pues que lo entendiere, guardara a si e a los otros de daño.[31] E por esta razon fezimos señaladamente este libro, porque siempre los reyes del nuestro señorio se caten en el ansi como en espejo, e vean las cosas que an en si de enmendar, e las enmienden, e segund aquesto que fagan e los suyos (López 1555: 3r).

Por las mismas fechas, el canonista francés Guillermo Durando (ca. 1230-1296) finaliza la redacción del *Speculum iudiciale* (1271), una muestra ejemplar de derecho romano y canónico, fruto de su prolongada estancia en la *Universidad de Bolonia*.

Se produce, por tanto, un desplazamiento de significado desde el ámbito inicial de la *consideratio animæ*, restringida a la formación moral de los príncipes y de sus oficiales,[32] hacia la *speculatio* enciclopédica, entendida, en palabras de Vicente de Beauvais, como "ymago mundi in quo scilicet huius mundi sensibilis dispositio et ornatus paucis uerbis describitur" (Draelants y Duchenne 2012 [1624]: en línea).

Aun así, la convivencia de los dos conceptos aquí inferidos es más estrecha e indisoluble de lo que podría parecer, ya que, en la segunda mitad del siglo XIII, aumenta, considerablemente, el número de tratados políticos incluidos en obras de

---

[30] Definición de la jurisprudencia que repite en la *Ley XI*, *Qual deue ser el fazedor de las leyes*, del *Título I* de la *Primera Partida*: "El fazedor de las leyes deue amar a Dios e tener lo ante sus ojos, quando las fiziere, porque sean derechas e conplidas. E otrosi deue amar justicia, e pro comunal de todos. E deue ser entendido para saber departir el derecho de tuerto, e non deue auer verguença en mudar e enmendar sus leyes, quando entendiere, o le mostraren razon porque lo deua fazer, que gran derecho es que el que alos otros ha de endereçar e enmendar que lo sepa hazer a si mismo, quando errare" (López 1555: 7v-7r). El texto alfonsí parece recordar el *Digestum* justinianeo: [*Dig.*, 1.1.1.1, Ulpianus 1 *Inst.*] "Iustitiam namque colimus et boni et æqui notitiam profitemur, æquum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes"; [*Inst.*, 1.1]: "Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuens. Iuris prudentia est diuinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia".

[31] Una posible referencia a 1 *Reyes* 8: 32 y 10: 9.

[32] La metáfora del *speculum* mantiene su valor estrictamente cognoscitivo, por ejemplo, en el *Monologium* de Anselmo de Canterbury: "Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem acendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit? Aptissime igitur sibimet esse uelut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius quam facie ad faciem uidere nequit" (*PL*, 158: 213).

aspiraciones enciclopédicas, como serían el libro séptimo, *De scientia politica*, del *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais; los capítulos finales de *Li livres dou tresor* (ca. 1260-1267) de Brunetto Latini (ca. 1220-1294), "que est à la fois une encyclopédie et un traité très actuel de politique italienne" (Gandillac 1966: 515); el libro tercero del *Espéculo* de Alfonso X el Sabio o, del mismo monarca, los primeros once títulos de la *Segunda Partida*, parte integrante del código normativo de las *Siete Partidas*. Además, según el prólogo del *De eruditione filiorum nobilium* (ca. 1246-1247), tratado escrito a instancias de la reina Margarita de Provenza, esposa del rey Luis IX el Santo (1226-1270), Vicente de Beauvais estaba inmerso en la redacción de un "opus quodam uniuersale de statu principis ac tocius curie siue familie, necnon et de rei publice amministracione ac tocius regni gubernatione" (Steiner 1938: 3),[33] una extensa enciclopedia política, que, lamentablemente, nunca llegó a concretarse.[34]

El inmenso prestigio alcanzado por la literatura enciclopédica y, sobre todo, por el *Speculum maius*, empresa cultural patrocinada por el propio Luis IX, parece indicar una nueva especialización del término *speculum*: a partir de mediados del siglo XIII, la imagen del espejo conoce un uso cada vez más reducido en la tratadística política,[35] mientras que, en los títulos de lo que hoy llamaríamos *specula*

---

[33] Para mayor información acerca del *opus uniuersale* de Vicente de Beauvais, véase, sobre todo, Schneider 1990: 285-299.

[34] No hay que olvidar tampoco el capítulo final del *De diuisione philosophiæ* de Domingo Gundisalvo, ni las menciones de las *ciencia política* en las enciclopedias de Hugo de San Víctor o de Roberto Kilwardby. Asimismo, la definición y el estudio de la *ciencia política* ocupa un lugar destacado en la exégesis aristotélica, particularmente en los comentarios de Alberto Magno y de su discípulo, Tomás de Aquino.

[35] La encontramos, por ejemplo, en el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, quien recomienda a los príncipes: "Pro possibilitate sua debent esse speculum sine macula, in quo pure reluceret Christi imago. Si macula fuerit in speculo, illam uidet qui in eo faciem uidere quærebat; sic si macula fuerit in principe, ad eam respiciet populus, et secundum eam se maculabit". El dominico aprovecha para recuerdar los beneficios espirituales de una lectura constante de las Sagradas Escrituras: "Multum cauendum est principi ne, aliquibus uitiis relictis, uitia aliqua retineat quibus pereat. Sunt aliqui qui de hoc confidentes quod sunt continentes, in aliis uitiis remanent, periculum suum non agnoscentes: superbi enim sunt, uentosi, inuidi, iracundi, accidiosi, raptores, mendaces, blasphemi, detractores, malorum fautores, bonorum oppressores, in iudicio personarum acceptatores. Talibus necessarium esset, ut in speculo Scripturæ sacræ frequenter se suspicerent" (Lib. III, cap. 2).

principum, empiezan a proliferar palabras como *eruditio*, *informatio*, *instructio*, *sapientia*, y, sobre todo, *regimen*.[36]

Así lo atestiguan el *De morali principis institutione* y el *De eruditione filiorum regalium* (o *puerorum nobilium*) de Vicente de Beauvais, el *Eruditio regum et principum* (ca. 1259) de Gilberto de Tournai,[37] el *Liber tertius de informatione regiæ prolis* (ca. 1260) de Bartolomeo Vicentino,[38] el *De eruditione principum (*ca. 1265) de Guillermo

---

[36] "In mediaeval literature, the title *De regimine principum* is never used until the end of the thirteenth century, when, replacing the older *Speculum* (Mirror), it appears, from the outset, not as an individual name for an individual book, but as a common name designating that large family of literary productions in which the man of the study takes upon himself the task of telling the man of affairs what he should do. The primitive history of this title may best be studied with such outstanding specimens of the genre as the pseudo-Aristotelian *Secretum secretorum* and Egidius Romanus' famous work dedicated to Philip the Fair of France. The former, known at the time of St. Thomas as *Letter to Alexander*, was introduced by the current Latin version as *Liber moralium de regimine regum, principum ac dominorum* of which *De regimine principum* is the abbreviation. The latter, a treatise written around A.D. 1280, was presented by the author as *Liber de eruditione principum siue de regimine regum*, but circulated from the outset as *Liber de regimine principum*; with this title it is designated in the Italian version of A.D. 1288 (*De reggimento de principi*) and in the list of the Parisian university books of A.D. 1304. The immense vogue which this work enjoyed right from the time of its first publication was certainly one of the main factors contributing to the popularization of the title. From the turn of the thirteenth century on, it was enough for a work to deal with the ancient topic of the Mirrors of Princes, to be names or also re-named *De regimine principum*" (Eschmann 1949: XI-XII). La *Segunda Partida* también remite a la *Política* aristotélica, aún sin traducir al castellano, en términos de *regimiento*: *Libro que fabla del regimiento de las cibdades e de los reynos* (López 1555: II, *Título I, Ley X, Que quiere dezir tyrano, e como vsa su poderio en el reyno despues que es apoderado del*, 6v). Similarmente, Juan de Viterbo y Orfino de Lodi prefieren el término *regimen*, al que Lodi le añade el de *sapientia*, al titular su tratado *De regimine et sapientia potestatis*.

Los diferentes significados del término *regimen* ocupan el primer capítulo, *Quid sit regimen*, del *Liber de regimine ciuitatum* de Juan de Viterbo: "Regimen est gubernatio quedam, qua ciuitas gubernatur et regitur. [...] Uel dici potest regimen substentatio quedam, qua substentatur homo, et tenetur homo sicut equus freno. [...] Vel dicitur regimen temperies quedam, que adhibetur immodice seuientibus. [...] Uel est regimen moderatio quedam, qua moderatur homo seu deprimitur a malo, sicut equus ab equite freno. [...] Vel est regimen custodia plenissima, qua ciuitas custoditur. [...] Uel ponitur regimen in propria significatione. [...] Et dicitur regimen a rego regis; inde rex et rector qui regit. Uel dicitur regimen administratio" (Salvemini 1901: 218). Un detenido análisis de la polisemia de *regimen*, que recuerda el capítulo primero, *Significado de régimen*, del *Régimen del solitario* de Avempace, donde se exponen las acepciones generales y específicas del término *tadbîr* (Lomba 1997: 93-96).

[37] "Iste libellus qui dicitur *Eruditio regum et principum*, fundatur super quatuor quæ sunt necessaria principibus: reuerentia Dei, diligentia sui, disciplina debita potestatum et officialium, affectus et protectio subditorum. Et continet tres epistolas" (De Poorter 1914: 3).

Erudiri y, además, *admonere*, pretende, también, el *Communiloquium* de Juan de Gales: "Et quoniam respublica, ut dictum est, in communi est uelut quoddam corpus compaginatum ex membris, [...] primo dicendo de republica in se et in communi, secundo de personis ex quibus constituitur sigiliatim et de ammonitione earum; de primo scilicet de republica primo inquirendum quid sit, secundo qualiter constituitur. Tercio quibus uirtutibus erudiatur, regitur et conseruatur" (*Prologus*).

[38] Texto que no se nos ha transmitido, dedicado a la reina Margarita de Provenza, esposa de Luis IX. Wilhelm Berges (1938: 313-314) lo data alrededor de 1259-1260.

Peraldo,[39] el *De regno ad regem Cypri* (ca. 1267) de Tomás de Aquino, continuado por Tolemeo de Luca bajo el título de *De regimine principum*,[40] o el *De regimine principum* (ca. 1279) de Egidio Romano.

Definición y breve tipología
Los «specula principum» carolingios

En la esfera de la filosofía política medieval, el sintagma *speculum principis*, no exento de matizaciones conceptuales, es susceptible de varias posibilidades de interpretación, condicionadas, principalmente, por las idiosincrasias del momento histórico y del contexto sociocultural. Así pues, la tratadística de los denominados *specula principum* conoce, a lo largo del siglo IX, dos grandes momentos de desarrollo, que marcan una tímida y paulatina evolución desde la dialéctica de la virtud y del vicio hacia la articulación de un discuro político más maduro, con unos primeros atisbos de reflexión política e institucional:

— finales del siglo VIII y principios del siglo IX, época dominada por la figura de Carlomagno, rey de los francos (768-814) y Emperador Romano de Occidente (800-814);

— principios-finales del siglo IX, período de guerras intestinas entre los herederos de Carlomagno, como consecuencia de la *diuisio regnorum*.

---

39 "Propterea ego in ordine fratrum prædicatorum minimus a quodam principe rogatus et ad acquiescendum eius precibus a maioribus meis, quibus obedire debebam, inductus, ad gloriam beatissimæ Trinitatis colligere uolui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia, non de meis confisus uiribus, sed de benignitate Saluatoris, qui potentes non abiicit, cum sit et ipse potens; et, in mundo natus, reges uoluit de se instruere, et eis in splendore sideris apparere" (*Procœmium*). Nótese la insistencia del autor en términos como *instructio*, *se instruere* y *exhortatio*.

40 "St Thomas's work, on the other hand, was named *De regno, Ad Regem Cypri*, when it was first edited not long after the Master's death which ocurred in A.D. 1274. The proof of this is that, clearly, this designation is the one used in the older manuscript tradition. Its authenticity would not admit of any objection were it not for the fact that, at en early date, the other title invaded the sources of Thomistic bibliography. The first to have introduced the name into the nomenclature of Aquinas' writings was, it seems, Tolomeo of Lucca who used it in a list of these writings drawn up perhaps as early as the turn of the thirteenth century. Since Tolomeo's authority in these matters was immense throughout the ages, it is not to be wondered at, then, that the tradition of the title *De regno* is somewhat inconsistent and erratic in the later Middle Ages" (Eschmann 1949: XII-XIII).

El reinado de Carlomagno, Rey de los francos (768-814) y Emperador Romano de Occidente (800-814) es, sin lugar a dudas, el período de máximo esplendor de la Alta Edad Media. La paz social y la estabilidad política, fruto de la alianza entre la *potestas* imperial, la cual gozaba del apoyo de la nobleza, y la *auctoritas* eclesiástica, amenazada por la rebelión lombarda, favorecerían la *restauratio imperii* y, con ella, la efervescencia cultural de finales del siglo VIII y del siglo siguiente, el llamado *Renacimiento carolingio*.

Para los autores carolingios, procedentes, en su mayoría, del ámbito eclesiástico y, por tanto, instruidos en el espíritu de las Sagradas Escrituras y de la literatura patrística, los inicios de la *societas humana* se remontan al pecado original y a la caída del hombre tras su expulsión del Paraíso. El poder político y, concretamente, la *regalis potestas*, ya no responden a una necesidad natural, intrínseca al ser humano, *animal sociale et politicum*, sino que constituyen la esencia de una fuerza moral y ética, respaldada por la divina gracia, cuyo principal cometido consiste en la redención mediante el castigo del vicio y el premio a la virtud.

Consiguientemente, la política deja de ser una *ciencia*, ἐπιστήμη o *scientia*, un saber que anhela la felicidad en cuanto actualización y perfección de las potencialidades del ser humano, y adquiere una dimensión exclusivamente correctiva y moralizante, personificada en la figura del *princeps* y en su *morum nobilitas et honestas*: la política es un *officium* o *ministerium*, no una *scientia*.[41]

De ahí que abunden las referencias a la ejemplaridad moral del *rex*, descrito como *imago Dei* o *diuinitatis*, como *forma honestatis*, como *perfectum exemplar*, como *exemplum*, en definitiva, como *speculum*, puesto que, según observa John Michael Wallace-Hadrill, "the mere name of *rex* implied a moral content: a king should be able to rule himself as well as others". *Rex a recte agendo* reiterarían hasta la saciedad

[41] La función modélica del *rex* es una constante en el pensamiento antiguo: "Qui nec se nec suos regere potuit" (Cicerón, *De fin. bon. et mal.*, III, 75; *De re publ.*, II, 3, 1); "Quales in republica principes essent, tales reliquos solere esse ciues" (Cicerón, *Epist. ad fam.*, I, 9, 12); "Ipsi se homines in regis, uel unici exempli, mores formarent" (Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 21). En el pensamiento político griego, Isócrates, en sus admoniciones a Nicocles, considera que el gobierno de sí mismo, ἄρχε σαθτοῦ, consistente, principalmente, en el control y en la represión del deseo, κρατῆς τῶν ἐπιθμιῶν, por tanto, en la templanza, es la principal característica de un buen gobierno y de un buen rey, el cual debe ser un modelo, παράδειγμα, para sus súbditos, quienes suelen imitar el carácter y las costumbres de sus gobernantes, τὸ τῆς πόλεως ὅλης ἦθος ὁμοιοῦται τοῖς ἄρχουσιν. En la literatura política helenística, "the imitation of the ruler is identified with *soteria, salvation.* By copying the king's virtues, one attains moral salvation" (Blumenfeld 2001: 270).

los autores carolingios, al citar uno de los pasajes más conocidos de las *Sententiæ* de Isidoro de Sevilla:

> Reges a recte agendo uocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Namet uiros sanctos proinde reges uocari in sacris eloquiis, eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant et motus resistentes sibi rationabili discretione componant. Recte igitur illi reges uocantur qui tam semetipsos quam subiectos, bene regendo, modificare nouerunt (*PL*, 83, 718).[42]

> Los reyes han recibido el nombre por obrar con rectitud, y así uno conserva el nombre de rey si obra rectamente, y lo pierde con el pecado. A causa de esto, leemos en las Sagradas Escrituras que los varones santos se llaman también reyes, porque obran con rectitud, gobiernan con acierto sus propios sentidos y dominan los movimientos desordenados con el buen juicio de la razón. Justamente, pues, se denomina reyes a aquellos que con su buen gobierno supieron dirigir tanto a sí mismo como a sus súbditos (Roca Meliá 1971: 494).

Un concepto de la realeza recurrente en el epistolario de Alcuino de York, principalmente en las cartas dirigidas a los reyes británticos Etelredo de Nortumbria (774-779 y 788/789-796), Offa de Mercia (757-796), Ecfrido de Mercia (796), hijo y heredero de Offa, y Cenufo de Mercia (796-821), sucesor de Ecfrido. En una carta al rey Etelredo I de Nortumbria, del año 793, Alcuino de York aconseja al monarca y a sus *optimates*:[43]

---

[42] *Sent.*, III, 48, 7; *Ethymol.*, III, 4: "Reges a regendo uocati [...] Non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando ammittitur. Unde et apud ueteres tale prouerbium erat: *Rex eris si recte facias: si non facias, non eris*". Proverbio recogido también por Horacio, en sus *Epist.*, I, 1, 59-60: "At pueri ludentes, *Rex eris*, aiunt, *si recte facias*".

[43] El *rex* y sus *optimates* deben ser un *exemplum* para el pueblo también en cuanto a su aspecto y vestimenta. Alcuino reprime a Etelredo por el lujo en el vestir y por la adopción de vestidos y peinados propios de los *pagani*, una alusión a los vikingos, contra cuyas invasiones los nortumbrios tuvieron que luchar en más de una ocasión: "Considerate habitum, tonsuram, et mores principum et populi luxuriosos. Ecce tonsura, quam in barbis et in capillis paganis adsimilari uoluistis". Y concluye: "Hæc superfluitas principum paupertas est populi" (Dümmler 1895: 43).

Alcuino [al arzobispo Etelardo]: "Ipsi Brettones propter rapinas et auaritiam principum, propter iniquitatem et iniustitiam iudicum, propter desidiam et pigritiam prædicationis episcoporum, propter luxuriam et malos mores populi patriam perdiderunt. Caueamos hæc eadem nostris temporibus uitia inolescere" (*Ibíd.*, 47); [al rey Etelredo]: "Uidisis quomodo perierunt antecessores uestri reges et principes propter iniustitias et rapinas et inmunditas uitæ" (*Ibíd.*, 52); [al arzobispo Etelardo] "Nolite uos contra consetudinem ecclesiasticam uestimentorum uanitate ornare, sed moribus uos ostendite nobiles et ornatos et prædicatione uerbi Dei paratos, ut laici et uestri bellatores per uos fortes efficiantur et populus uiam salutis incedat. Similiter nobiles qui sunt in populo suas dignitates cum consiliis regnant et populo per iustitiam præsint, amantes paterna statuta in iudiciis magis quam pecuniam, quæ subuertit uerba iustorum; et unanimo consilio, quod bonum sit genti uestræ, uiriliter faciant. Et rectores uobis præponite nobilitate claros, morum dignitate pios, iustitæ decore honorabiles, quatenus diuina misericordia uestram gentem gubernare et conseruare et exaltare dignetur" (*Ibíd.*, 192).

> Mores enim honestos habete Deo placabiles et hominibus laudabiles. Estote rectores populi, non raptores, pastores, non predatores (Dümmler 1895: 43).

> Mostrad un comportamiento honrado, del agrado de Dios y digno de ser elogiado por vuestros súbditos. Sed rectores del pueblo, no raptores, pastores, no predadores.

En otra carta a Etelredo, datada entre 790-795, Alcuino exhorta al rey nortumbrio:[44]

> Esto forma honestatis omnibus te uidentibus (Dümmler 1895: 72).[45]

> Sed un ejemplo de honradez para todos quienes vos miran.

Al dirigirse al rey Offa de Mercia, el sabio de York ofrece un retrato del rey ideal, presentado como *rex christianus*, como *imago Dei.* El monarca, vicario de Dios y, como tal, defensor de la Iglesia y protector del pueblo cristiano, es *rex* y, a la vez, *doctor*, cuyo *officium* reside en la *disciplina* y en la *correctio* mediante el ejercicio de la *iustitia* y de la *pietas*:

> Uos estis decus Brittaniæ, tuba prædiactionis, gladius contra hostes, scutum contra inimicos. Habete Deum semper ante oculos, facite iustitiam, amate misericordiam; quia, qui ignoscit, ignoscitur ei (Dümmler 1895: 64).[46]

---

[44] La *regia dignitas* se caracteriza por la *magna morum nobilitas*, de ahí que condene los *rustici mores*: "Ira tibi non dominetur, sed ratio. Misericordia te amabilem faciat, non crudelitas odibilem. Ueritas audiatur ex ore tuo, non falsitas. Castitatis tibi conscius esto, non libidinis; continentiæ, non luxuriæ; sobrietatis, non ebrietatis" (Dümmler 1895: 71-72).

[45] "Sit enim in te exemplum totius honestatis et moderationis et sobrietatis et morum nobilitas ut qui te uideant uel auditant semper roborentur in bono opere et in salutis animæ suæ obseruatione confimentur. Uos quoque omnem gentem Merciorum admoneatis ut mores bonos et modestos et castos diligenter obseruent, quos beatæ memoriæ Offa illis instituit; ut habeant benedictionem a domino Deo suo et regni firmitatem et fortitudinem contra hostes suos. Et ut episcopi et serui Dei seruiant Christo in honestate et modestia, et in sanctæ religionis pietate prædicent populo; et in bono ostendant exempla, ut sint digni exaudiri a domino suo Deo omnipotenti pro populo suo in orationibus sanctis. Et potentes laicos rogate ut iusta iudicia faciant in populo et casta coniugia; et ut fideles sint ad dominum suum, et unanimes et concordes inter se ipsos. Nam nostrum regnum, id es Nordahymbrorum, pene periit propter dissensiones intestinas et fallaces iurationes" (*Ibíd.*, 72).

[46] "Tu uero, sapientissime populi Dei gubernator, diligentissime a peruersis moribus corrige gentem tuam et in præceptis dei erudi illam, ne propter peccata populi destruatur patria nobis a Deu data. Esto æcclesiæ Christi ut pater, sacerdotibus Dei ut frater, et omni populo piues et æquus, in omni conuersatione et uerbo modestus et pacificus, et in laude Dei semper deuotus" (*Ibíd.*, 147); "Erudi te ipsum in omni bonitate et sobrietate; postea gentem cui præesse uideris in omni modestia uitæ et uestitus, in omni ueritate fidei et iudiciorum, in obseruatione mandatorum Dei et honestate morum. Sic itaque et regnum tibi firmabis et gentem saluabis et ab ira Dei liberabis illam, quæ certis signis diu inminebat illi" (*Ibíd.*, 155).

> Sois el esplendor de Britania, la trompeta de la predicación, la espada y el escudo que ahuyentan a los enemigos. Poned a Dios siempre delante de vuestros ojos, haced justicia, amad misericordia, porque quien no conoce a Dios, será desconocido por Él.

A Carlomago lo describe, asimismo, como *rector* et *doctor* de sus súbditos:

> Beata gens, cuius est dominus Deus eorum: et beatus populus tali rectore exaltatus et tali prædicatore munitus; et utrumque: et gladium triumphalis potentiae uibrat in dextera et catholicæ praedicationis tuba resonat in lingua (Dümmler 1895: 41).
>
> Bienaventurados quienes tienen a Dios como su Señor. Y bienaventurado el pueblo entregado a tan glorioso rector y protegido por las armas de la predicación: de esta manera, la espada triunfal del poder vibra en su mano derecha, mientras que la trompeta de la predicación católica resuena en sus palabras.

A su vez, Paulino de Aquileya insta a Carlomagno a guiar a "omnes generaliter ad sanctitatem", y, además, "ad prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, pacem, atque concordiam".[47] Asimismo, Dungalo Escoto elogia a Carlomagno por ser *princeps* y *magister* de su pueblo, quien, gracias a sus *summae et excellentes uirtutes*, es un *perfectum exemplar* para todos y cada uno de sus súbditos.[48]

El conocimiento de sí mismo, contenido en la imagen platónica del *speculum*, queda resumido al control de sí mismo: el concepto clave ya no es la *cognitio*, sino la *correctio*, la *disciplina* y *eruditio morum*, la *obseruatio* de la *pietas christiana*. El *nosce te ipsum* socrático da lugar al *erudi te ipsum* y al *corrige te ipsum* cristianos: lejos de ser un espejo en sí, el *rex* debe ser un espejo de Dios, cuyas enseñanzas debe transmitir a los súbditos.[49]

---

[47] "Expedit tibi, uenerande princeps, ut exerceas præsules ad sanctarum Scripturarum indagationem et sanam sobriamque doctrinam, omnem clerum ad disciplinam, philosophos ad rerum diuinarum humanarumque cognitionem, monachos ad religionem, omnes generaliter ad sanctitatem: primates ad consilium, iudices ad iustitiam, milites ad armorum experientiam, prælatos ad humilitatem, subditos ad obedientiam, omnes generaliter ad prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam, pacem, atque concordiam" (Dümmler 1895: 527).

[48] "Qui omnibus æqualiter omnium bonorum operum et uirtutum et honestarum disciplinarum doctor præcipuus et perfectum habetur exemplar: rectoribus ad suos subiectos bene regendos; militibus ad suam exercendam legitime militiam; clericis ad uniuersalis christianæ religionis ritum recte obseruandum; philosophis ac scholasticis ad honeste de humanis philosophandum et sapiendum reuerenterque atque orthodoxe de diuinis setiendum et credendum" (Dümmler 1895: 577).

[49] Como observa Percy Ernst Schramm (1928: 330), predominan verbos como *corrigere*, *emendare*, *meliorare*, *restituere*, *renovare*, *reformare*, *reuocare*, mucho más frecuentes que *considerare* o *inspicere*.

Asistimos, por tanto, a una acepción muy amplia del sintagma *speculum principis*, aplicable, por lo general, a cualquier escrito, independiente o parte de una obra mayor, dedicado a un *rex*, *princeps* o a un miembro de la alta nobleza, cuyo autor, adscrito al ámbito eclesiástico, pretende la instrucción y la exhortación moral del destinatario, de condición seglar. Se pretende sentar los fundamentos ideológicos de una nueva conciencia del deber político entendido, a la luz del pensamiento cristiano, como responsabilidad ético-moral.

Los textos clasificables como *specula principum* son escritos mayoritariamente exhortativos o admonitorios, con un fuerte tono sermocinal, redactados sea por iniciativa del autor, sea a petición del destinatario. Se trata de textos, muchas veces, circunstanciales y de carácter puntual, que ostentan una amplia variedad formal, escritos tanto en prosa —sermones, cartas, breves tratados—, como en verso, o bien alternando la prosa con ritmos métricos. Serían definibles como *specula principum* el libro *De regno* de la *Collectio Canonum Hibernensis*, a "veritable *speculum principis*" (Enright 1985: 85), escrito en la Irlanda de la primera mitad del siglo VIII, el *Sermo de cupiditate* (ca. 780) de Ambrosio Autperto, el *Liber exhortationis* (ca. 795) y las cartas de Paulino de Aquileya, el *De rhetorica et uirtutibus*, el *De uirtutibus et uitiis* (ca. 801-804) y algunas de las *epistolæ* de Alcuino de York, y las respectivas cartas de Catulfo y de Clemens Peregrinus, todos ellos centrados en la dialéctica entre *uirtus* y *uitium* y en la excelencia de la *morum nobilitas*, ejes fundamentales de un sistema cada vez más comprometido a laicizar las normas eclesiásticas de comportamiento.

A finales del siglo VIII y principios del siglo IX, la noción de *speculum principis* funciona, más bien, como sinónimo de *summa uirtutum et uitiorum*. Si bien la imagen del *speculum* aparece en algunos prólogos, los autores definen sus obras, sin manifestar una clara preferencia terminológica, como *sermo*,[50] *opus* u *opusculum*,

[50] Aquí, con el sentido de 'discurso escrito'.

litteræ, litterarum apices o *ammonitorii apices, ammonitoriæ litteræ*[51] o *litteræ commonitoriæ,*[52] *epistola, epistola exhortatoria,*[53] *chartula* o *ammonitionis chartula,*

---

[51] Alcuino [al rey Etelredo y a los *optimates* de su reino]: "Sæpius uos, charissimi commilitones, uel præsens, si Deus annuerit uerbis, uel absens spiritu inspirante diuino scriptis ammonere non cesso, et quæ ad sospitatem patriæ terrene et quæ ad beatitudinem perpetuam pertinere noscuntur sæpius iterando, quasi ciuibus eiusdem patriæ, auribus ingerere uestris; ut multoties audita mentibus intolescant ad salutem. Quæ est enim charitas in amicum, si utilia tacet amico? Cui debet homo fidem, si non patriæ? Cui prosperitatem, si non ciuibus? Duplici enim germanitate conciues sumus: unius ciuitatis in Christo, id est matris ecclesiæ filii, et unius patriæ indigenæ. Ideo uestra non horrescat humanitas benigne accipere, quod mea offerre pro salute patriæ studet deuotio. Nec culpas uobis inuehere me arbitramini, sed pœnas amouere uelle intelligite" (Dümmler 1895: 42); [al rey Etelredo]: "Et si lingua taceat uestra de me, litteræ tamen meæ non tacent de uobis. Sed semper ammoneo deuotionis studio, quorum semper desidero prosperitatis salutem" (*Ibíd.*, 49); [al rey Etelredo]: "Et quia semper te amabo, semper at ammonere non cessabo; ut, Dei uoluntati subditus, Dei protectione dignus efficiaris et nobilitas regiæ dignitatis magna morum nobilitate honorificetur" (*Ibíd.*, 71).

En otras epístolas de Alcuino de York, encontramos *litterarum apices, ammonitorii apices, ammonitionis chartula* y *ammonitoriæ litteræ*: [al rey Erdulfo de Nortumbria]: "Memor antiquæ inter nos condictæ amicitiæ, etiam et uenerandæ salutationis uestræ ualde congaudens, paucis litterarum apicibus uestram laudabilem personam de prosperitate regni tibi a Deo conlati et de salute animæ tuæ ammonere curaui, et quo modo stabilis tibi traditus honor Deo donante permaneat" (*Ibíd.*, 155); [a Megenfrido, tesorero de Carlomagno, a quien le dedica unos *ammonitorios apices,* para *sua salus immo et multorum*]: "Hæc tuæ, uenerande amice, scripsi dilectioni, quatenus tuis proficiant ammonitionibus qui a te consilium audire desiderant" (*Ibíd.*, 173); [a Carlomán]: "Utinam mihi liceat sæpius ammonitionis chartulam dirigere almitatis uestræ; sicut nobilissium iuuenis Chlodoicus germanus tuus me rogauit sæpius mittere ammonitorias illi litteras" (*Ibíd.*, 316).

[52] Alcuino [a Osberto, ministro del rey Offa]: "Memor laudabilis fidei uestræ et condictæ inter nos dudum amicitiæ, [has] uestræ dirigere studui litterulas commonitiorias placiti nostri et salutis nostræ, quia procul iam corporalis presentiæ dulecedinem et familiaritatem alloquin habere inter nos propter longinquitatem uiæ et fluctuantibus pelagi tempestatibus [desistimus]" (Dümmler 1895: 178).

[53] Alcuino [al rey Ecfrido de Mercia]: "Quia sciebam te bonæ indolis et summæ nobilitatis adolescentem, exhortatorias præsumpsi tibi dirigere litteras. Non quod tibi aliquid desit a sapientissimis et optimis parentibus ammonitionis necessariæ, quorum honestatis exempla populo praedicamenta sunt salutis; sed ut meæ dilectionis in te ostenderem fidelitatem; cupiens te proficere in Deo uirtutumque floribus ornari et cunctis Anglorum populis prodesse in prosperitatem" (Dümmler 1895: 104-105).

consilium,[54] *codicilli*, *liber* o *liber exhortationis*, *libellus manualis* o, simplemente, *manualis* o *echiridion*.[55]

Son, además, los mismos autores quienes dejan entrever las características formales y temáticas de dichos escritos, las cuales, pese a su diversidad, construyen un mismo universo ideológico y doctrinal. Entre las características formales de los más tempranos *specula principum* destacan: su extensión reducida y la voluntad expresa del autor de evitar la prolijidad y el tedio; así como su pretensión claramente reiterativa, puesto que son textos pensados para su lectura y relectura diaria, cuyo método de enseñanza y aprendizaje obedece a la convicción de que *repetitio est mater studiorum*.[56]

En cuanto a su temática, se trata de escritos construidos en torno al binomio *uirtus-uitium*, que intentan alertar al destinatario de los peligros del *uitium* y encaminarlo hacia la *uirtus*, hacia la consecución de la *nobilitas morum* y de la *christianæ pietatis obseruatio*, en definitiva, hacia la obtención de la *salus animæ*, entendida como condición *sine qua non* para la *prosperitas regni*. Son escritos que proponen a los *optimates*, en general, y a los *principes*, en particular, un espejo de las virtudes cristianas para que ellos, a su vez, se puedan convertir en un espejo para la comunidad. Se trata, así pues, de textos que anhelan tanto la intrucción del destinatario como, sobre todo, la edificación moral de la *communitas christiana* y su

---

[54] En una carta al duque Enrique de Friuli, a quien elogia por su *sacrae lectionis intentio* y por su *piae humilitatis conuersatio*, Alcuino le dice que siga los consejos de Paulino de Aquileya, *cælestis uitæ praeceptor* y *salutis æternæ consiliator*, y no desista en su *christianæ pietatis observatio*: "Plura tibi, uir uenerande, de christianæ pietatis obseruatione forte scripsissem, si tibi doctor egregius et pius cælestis uitæ præceptor Paulinus meus præsto non esset; de cuius corde emanat fons uiuentis aquæ in uitam salientis æternam. Illum habeas tibi salutis æternæ consiliatorem, ne alicubi tuæ conuersationis pes inpigat; sed recto itinere currens, diuina donante gratia, ad perpetuæ portas uitæ peruenire merearis" (Dümmler 1895: 142). Una clara alusión al *Liber exhortationis* de Paulino de Aquileya.

[55] Catulfo aconseja a Carlomagno "post fidem Dei et amorem et temorem, ut sæpius habeas enchyridion, quod est librum manualem, legem Dei tui scriptum in manibus tuis; ut legas illum omnibus diebus uitæ tuæ, ut tu sis in sapientia diuina et sæcularibus litteris imbutus, sicut David et Salomon et ceteri reges fuerunt" (Dümmler 1895: 503).

[56] Alcuino [al rey Erdulfo de Nortumbria]: "Hæc cartula, obsecro uobiscum seruetur et sæpius legatur ob memoriam salutis uestræ et dilectionis nostræ; ut Deus omnipotens in profectu sanctæ suæ ecclesiæ ad posperitatem nostræ gentis te multo tempore in regno florentem et in omni bono proficientem conseruare dignetur" (Dümmler 1895: 155); [a Carlomán 188]: "Utinam mihi liceat sæpius ammonitionis chartulam dirigere almitatis uestræ; sicut nobilissium iuuenis Chlodoicus germanus tuus me rogauit sæpius mittere ammonitorias illi litteras" (*Ibíd.*, 316).

Catulfo [a Carlomagno]: "Post fidem Dei et amorem et temorem, ut sæpius habeas enchyridion, quod est librum manualem, legem Dei tui scriptum in manibus tuis; ut legas illum omnibus diebus uitæ tuæ, ut tu sis in sapientia diuina et secularibus litteris inbutus, sicut Dauid et Salomon et ceteri reges fuerunt" (*Ibíd.*, 503).

salvación moral, de ahí que se les pueda considerar como muestras de un programa educativo más amplio.[57]

Otra de las características dignas de reseñar de los *specula principum* de finales del siglo VIII y principios del siglo IX es su riqueza retórica y metafórica, puesto que, con el mismo fin didáctico, hacen uso de un imaginario que responde a la convicción de que el *ethos* del gobernante incide en el del pueblo. A este respecto, algunas de las imágenes más recurrentes son las espaciales, sea en un plano vertical —a saber escaleras, *scalæ,* o *caminos, uiæ* o *itinera,* que suben de la tierra al cielo[57] y que señalan, mediante la ascensión, los peldaños de virtudes que llevan a las puertas del cielo, a la salvación eterna—;[58] sea en un plano horizontal —la imagen del camino recto, *iter rectum,* sin desviaciones ni a la izquiera ni a la derecha—.[59] Los *specula principum* constituyen, así pues, viajes formativos hacia la virtud, hacia la perfección moral. Emparentadas simbólicamente son las imágenes de columnas o de pilares en cuanto elementos de estabilidad, de firmeza, por

---

[57] Alcuino [al rey Etelredo]: "Non solum uos, uiri clarissimi et filii carissimi, his meis ammoneo litterulis. Sed omnes dilectæ gentis principes et diuersarum dignitatum nomina, seu ecclesiasticæ pietatis ordines seu sæcularis potentiæ sublimitates, communi caritatis intuitu, quasi alumnus uestræ dilectioni deuotus, deprecor Dei diligentissime obœdire præceptis, prædictoribus salutis uestræ subditos esse. Illorum est, id est sacerdotum, uerba Dei non tacere. Uestrum est, o principes, humiliter obœdire, diligenter implere" (Dümmler 1895: 51).

En otra epístola, Alcuino le pide a Osberto que amoneste al rey Ardulfo y a los *patriæ potentiores*: "Ideo diligentius admone regem uestrum uel etiam nostræ patriæ potentiores ut se apud diuinam contineant pietatem", porque "hic sibi praecaueat carissimus rex uester, quatenus illum diuina adsequatur clementia et protectio, et longeuam prosperitatem sibi suæque concedat genti". Y añade: "Uos quoque omnem gentem Merciorum admoneatis ut mores bonos et modestos et castos diligenter obseruent" (*Ibíd.*, 179-180).

[58] Alcuino [al rey Etelredo]: "Grandis enim uia de terra uidetur esse ad cælum. Firmissima debet esse scala, per quam ascenditur; facilis est casus ad inferna. Sed hæc facilitas magna habet difficultatem: sempiternum siquidem ignem, qui urit inextinguibiliter cadentes in illum. Difficultas enim ascensionis in cælum magnum habet gaudium"; "Bona uero sunt opera, per quae ascendere in cælum possumus" (Dümmler 1895: 50).

El referente es la escalera bíblica de Jacob, la "sanctissima somniantis Iacob scala, per quam cæli secreta septenis spiritualium carismatum gradibus pia penetrare solet intelligentia, et iterum ad ædificationem subiecti sibi populi fraterni amoris passibus descendit", según expone Alcuino en una de sus cartas a Paulino de Aquileya (*Ibíd.*, 130). Una escalera que lleva al *uitæ nostræ fundamentum et culmen*, a los *cælestis regni ianua* (*Ibíd.*, 409). La referencia bíblica es a: *Génesis*, XXVIII, 11-19.

[59] Alcuino [al duque Enrique de Friuli] "Sed recto itinere currens, diuina donante gratia, ad perpetuæ portas uitæ peruenire merearis" (Dümmler 1895: 142).

Esmarago de San Miguel, *Uia regia*: "Ecce consipicis perspicue, rex nobilissime, qualiter per regiam ad Deum reges ambulant uiam, et ad cælorum regna cum cæteris sanctus reges quoque feliciter uolant. Uia autem regia est, quæ per prophetam uocatur sancta, per quam nos transibit pollutus, ait idem propheta: nec inuenietur ibi leo, diabolus scilicet, qui rugiens circuit quem deuoret; nec mala bestia, dæmon uidelicet, ascendit per eam; sed est directa uia, et ambulabunt qui redempti a Domino et liberati fuerint, per eam. Per quam et te quotidie, auxiliante Domino, ire cognoscimus et gratulamur, et ad æternam gloriam te esse uenturum fideliter credentes non dubitamus" (*PL*, 102, 934).

ejemplo, las *octo columnæ* del *rex iustus*, en las que se sustentan la paz y la prosperidad del reino.[60]

Merecen, asimismo, una especial atención las imágenes que describen la naturaleza político-religiosa y profundamente paternalista de la realeza, las cuales enseñan al monarca como *rector* y *doctor*, como *princeps* y *magister*, como *defensor* contra los enemigos y, a la vez, como *tuba prædicationis*. En este sentido, son más que sugerentes, las imágenes, mayoritariamente de origen militar, que recalcan la función defensora del *princeps*, en cuya responsabilidad recae proteger tanto a la *ecclesia* como a los súbditos. De ahí que el rey haya de ser espada, *gladius*, o escudo, *scutum*.[61]

Otra categoría de imágenes son las cromáticas y lumínicas, que oponen la luz y la esplendor de la *uirtus regia*, de su *iustitia* a las tinieblas y a la oscuridad de la *iniustitia*.[62]

Minoritarias, aunque no menos significativas, son las imágenes orgánicas, que hacen referencia a la relación de poder entre el estamento esclesiástico y el imperial.[63] Se enseña al rey como cabeza, *caput*, de los miembros, *membra*, que componen el cuerpo político, el cual se identifica con la *ecclesia*.

---

[60] Véase *supra*, notas 8 y 9.

[61] Alcuino [a Edilardo, arzobispo de Kent]: "Diuisa est potestas saecularis et potestas spiritualis; illa portat gladium mortis in manu, hæc clauem uitæ in linguam. Idcirco uos sacerdotes fiduciam habere debetis prædicandi; ceteri uero humilitatem audiendi et obœdentiam facendi quæ iubetis. Illi sint, id est sæculares, defensores uestri, vos intercessores illorum, ut sint unis grex sub uno deo Christo pastore" (Dümmler 1895: 48). Alcuino se pronuncia a favor de la superioridad del poder sacerdotal, que, décadas más tarde, expresarían, mediante la célebre imagen gelasiana de las dos espadas, Jonás de Orleans e Hincmaro de Reims.

[62] Véase *supra*, nota 11.

[63] Catulfo [a Carlomagno]: "Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in uice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in uice Christi tantum est. Ergo considerate inter uos diligenter legem Dei constituere super populum Dei" (Dümmler 1895: 502). Para más presencias del imaginario somático en la literatura carolingia, véase: Wemple 1974.

❦

El siglo IX es una época dominada por los enfrentamientos y por las guerras civiles entre los herederos y sucesores de Carlomagno. La acuciante necesidad de una reforma social, política y administrativa de los diferentes *regni* resultados de la *diuisio regnorum* se traduciría en la consolidación de la literatura didáctica de contenido político cultivada a finales del siglo VIII. En este sentido, asistimos a un considerable aumento de texto políticos, en general, y de *specula principum*, en particular. Aunque siguen siendo, en su mayoría, escritos de breve extensión y de carácter particular, principalmente cartas dedicadas a reyes y cancilleres, empiezan a abundar los tratados independientes: al *Liber exhortationis* de Paulino de Aquileya, escrito para el duque Enrique de Friuli, y al *De uirtutibus et uitiis* de Alcuino de York, redactado a petición de Guido, margrave de Bretaña, ambos de finales del siglo VIII, se añaden la *Uia regia* de Esmaragdo de San Miguel, el *De institutione regia* de Jonás de Orleans, el *De uirtutibus et uitiis* y el *De obœdentia* de Rábano Mauro, y el *speculum* de Freculfo de Lisieux, en la primera mitad del siglo IX, así como el *De rectoribus christianis* de Sedulio Escoto, o el *De cauendis uitiis*, el *De regis persona et regio ministerio* y el *De ordine palatii* de Hincmaro de Reims, en la segunda mitad del mismo siglo. Un caso aparte es el del *Liber Manualis* que Dhuoda escribe para su hijo y que, a diferencia de los títulos citados anteriormente, es obra de una mujer y, además, de condición laica, un *speculum matris*, como lo llama, no sin acierto, Karen Cherewatuk.[64]

A los tratados políticos propiamente dichos, habría que añadir una abundante literatura secundaria, que, sin poder ser considerada *specula principum*, nos ofrece, no obstante, destellos de una realidad social y política de mucha complejidad. A este respecto, merecen una especial atención los comentarios exegéticos escritos para *principes* y *optimates*; los manuales de contenido moral y militar, por ejemplo, el *De anima* y, respectivamente, el *De procinctu Romanæ militiæ* que Rábano Mauro escribe para el joven Lotardo I; así como proyectos de mayor envergadura, como sería el caso de la extensa enciclopedia *De uniuerso*, que Rábano Mauro dedica a Luis el Piadoso y mediante la cual el intelectual germano intenta

---

[64] Cherewatuk 1988-1991: 49-64. La mayoría de los autores, con la única excepción de Dhuoda, proceden del ámbito elesiástico, una prueba contundente de la conciencia didáctica del clero, que asume el *docere* del *princeps* y de la clase política e, implícitamente, la salvación moral del *populus christianus*.

recuperar y divulgar, siempre a la luz de las *Ethymologiæ* isidorianas, la terminología política y militar clásica, *de imperiis militiæque uocabulis*. Habría que considerar, además, las biografías escritas por Einhardo, Notker Balbulus, Ermoldo el Negro, Thegan y el Astrónomo, puesto que no solo pretenden ensalzar y glorificar las gestas de emperadores como Carlomago y Luis el Piadoso, sino que, al mismo tiempo, aspiran a ofrecer un modelo digno de imitar para los futuros reyes, un ejemplo de lo que Thomas Noble llama *secular sanctity*.[65]

Asistimos, por tanto, a la imposición de una literatura de corte formativo, que adopta la forma de breves tratados para la edificación moral, cuya finalidad más inmediata consiste en acercar al destinatario al *exemplum* virtuoso de los reyes bíblicos y, al mismo tiempo, alejarlo de *uitia* como la *cupiditas* y de la *libido dominandi*, que originan, en la tradición agustiniana, la imposición del poder político como castigo y, al mismo tiempo, como camino hacia la salvación: es únicamente mediante la sumisión a la autoridad y el acatamiento de sus órdenes que el ser humano podrá redimirse de sus pecados y conquistar la beatitud eterna.

Pueden distinguirse, fundamentalmente, dos grandes familias de textos: por un lado, los tratados dedicados a Luis el Piadoso, rey de Aquitania (781-814) y, posteriormente, Emperador de Occidente (814-840),[66] los llamados *specula principum* aquitanos;[67] por el otro, textos escritos para o a petición del rey Carlos el Calvo, rey de Francia Occidental (843-877) y Emperador de Occidente (875-877). Se añaden escritos, mucho menos numerosos, inspirados por reyes como Luis el Germánico, Lotario I y Lotario II, o bien el *speculum* que Freculfo de Lisieux († 851) dedica a la emperatriz Judith de Baviera, para la educación de su hijo, el futuro rey Carlos el Calvo, hijo único del segundo matrimonio de Luis el Piadoso con la noble bávara.

Los *specula principum* aquitanos, dedicados a Luis el Piadoso, escritos en la primera mitad del siglo IX, son textos con un alto contenido moral y moralizante, que heredan de la tradición anterior la dialéctica virtud-vicio, aunque más elaborados desde el punto de vista formal y con una temática mucho más variada. Los más representativos son la *Uia regia* de Esmaragdo de San Miguel (ca. 814), el *De institutione regia* (ca. 829) de Jonás de Orleans, el *De uirtutibus et uitiis* (ca. 834), el

---

[65] Noble 2007.

[66] Con un breve lapso, comprendido entre los años 833 y 834, cuando fue desposeído por sus hijos.

[67] Anton 1968; Hadrill 1971: 135-151.

De obedientia (ca. 834) y las *epistolæ* de Rábano Mauro; las cartas de Agobardo de Lyon, que enfocan, sobre todo, la problemática de la *diuisio regnorum* y los raportes de poder entre Iglesia e Imperio; así como las *epistolæ* y los poemas de Ermolgo el Negro.

La otra familia de textos la componen *specula principum* dedicados a Carlos el Calvo, rey de Francia Occidental (843-877) y Emperador de Occidente (875-877), algunos de mediados del siglo IX y otros de la segunda mitad del mismo siglo, entre ellos, epístolas de Rábano Mauro, de Pascasio Radberto y de Lupus de Ferrières, así como los tratados *De cauendis uitiis*, el *De regis persona et regio ministerio* y el *De ordine palatii* y las cartas de Hincmaro de Reims.

De mediados del siglo IX datan, asimismo, el *Liber de rectoribus christianis* que Sedulio Escoto dedica a Lotario II, las cartas de Liutberto de Maguncia a Luis el Germánico, y el *De anima* y el *De procinctu Romanæ militiæ*, escritos por Rábano Mauro para Lotario II.

Aunque la mayoría de los autores adscriben sus escritos al género de las *litteræ exhortatoriæ* y se mantienen los *topoi* retóricos más recurrentes de finales del siglo VIII y principios del siglo IX, entre ellos la *admonitio* y la *breuitas*, no parece que haya necesidad alguna de definir dicha literatura, descrita, en términos muy generales y poco específicos, como *opus*, *opusculum*,[68] *liber*, *libellus*,[69] *litteræ*, *charta*, *sententiæ*,[70] *instructio*, *exhortatio*,[71] *liber manualis*, *manualis* o *enchiridion*.

Notamos, una vez más, la ausencia del término *speculum* en cuanto descripción genérica de dicha literatura, si bien autores como Dhuoda, Jonás de Orleans o Freculfo de Lisieux recuperan la metáfora, ya usada por Alcuino de York, para hacer referencia al contenido moral de sus respectivos tratados. De los dos, el *speculum* de Dhuoda, como el de Alcuino, se nutre de las sabiduría contenida en las

---

[68] Rábano Mauro define su *De uirtutibus et uitiis*, dedicado a Luis el Piadoso, como *opus*. Al mismo rey le dedica un *Opusculum ad Hludowicum imperatorem*. Un *opusculum* es también el *De institutione regia* de Jonás de Orleans: "Hoc opusculum, optime rex, ob amorem salutis uestræ digessimus, humiliter deprecantes ut illud, sicut iam in præcedentibus dictum est, libenter legere et audire dignemini, quatenus libentius atque frequentius deinceps serenitati uestræ ea quæ ad salutem animæ uestræ et honorem regni pertinere cognouero, alacri animo scribam"(Dubreucq 1995: 282).

[69] Rábano Mauro se refiere a su *De uirtutibus et uitiis* como *libellus*.

[70] Por ejemplo, el *De regis persona et regio ministerio* de Hincmaro de Reims: "Sententiis a me collectis de regis persona et regio ministerio inueneritis, non contra uos, quæso, sed pro uobis eas me collegisse putetis, quoniam aut talem in benignitate ac bonitate, sicut ipsæ describunt sententiæ, uos esse et sic agere scio, aut talem esse et sic agere cupio" (*PL*, 125: 833).

[71] Es el caso de una de las cartas de Liutberto de Maguncia a Luis el Germánico.

Escrituras y personificada en la figura de la madre, mientras que el *speculum* de Freculfo reúne episodios bíblicos y acontecimientos de la *historia Francorum*, de ahí que su contenido coincida con el segundo libro de su *Chronicon*.[72]

Como las crónicas de Einhardo, Thegan o el Astrónomo, el *speculum* de Freculfo de Lisieux, construye la *imago* del *rex christianus* sobre la *auctoritas* de la historia bíblica o del pasado más reciente del pueblo franco. Una propuesta educativa que plantea el binomio virtud-vicio a partir de la ejemplaridad de la narración histórica, método que expone, a su vez, el Astrónomo en el prólogo a su *Vita Hludowicii Pii*.[73]

Una intención similar manifiesta Rábano Mauro al dedicar su ingente enciclopedia *De uniuerso* al rey Carlos el Calvo:[74]

> Idcirco, domine mi rex, ante omnia semper studium sit tibi ad discendam sapientiam diuinam subiectosque tibi idipsum agere præcipias: quatenus merito rex nominari possis, qui temetipsum et omnes tibi obedientes secundum uoluntatem Dei regere et in uiam ueritatis ducere conaris (*PL*, 111: 12).[75]

> Mi señor rey, no ceséis jamás en vuestro afán de aprender la divina sabiduría e intentad que vuestros súbditos se unan a vuestro esfuerzo. Ganaréis merecidamente el nombre de rey, si sabéis gobernaros a Vuestra Majestad y si conseguís conducir a vuestros súbditos por el camino de la verdad, según la voluntad de Dios.

---

72 Natunewicz 1966: 99-134, Thiébaux 1998: 27.

73 Véase la nota 28.

74 En la misma enciclopedia, el alemán explica la metáfora bíblica del *speculum*, pero sin darle un significado moral ni político, sino gnóstico: "Nam et facies Dei in Scripturis sanctis non caro sed diuina cognitio intellegitur eadem ratione qua per faciem conspectam quisque cognoscitur. Hoc enim in oratione dicitur Deo: *Ostende nobis faciem tuam*. Ac si dicatur: *Da nobis cognitionem tuam*. Sic et uestigia Dei dicuntur quod nunc Deus per speculum cognoscitur. Ad perfectum uero omnipotens reperietur, dum in futuro facie ad faciem quibusque electis præsentabitur ut ipsam speciem contemplentur. Cuius nunc uestigia comprehendere conantur, hoc est, quem uidere per speculum dicuntur" (*PL*, 111: 17).

75 Texto de una fuerte inspiración isidoriana. De hecho, Mauro cita, íntegramente, la definición que el Hispalense ofrece del rex en las *Ethymologiae* y en las *Sententiae*: "Reges a regendo uocati, sicut enim sacerdos a sacrificando ita et rex a regendo. Non autem regit qui non corrigit, recte igitur faciendo nomen tenetur, peccando amittitur, unde et apud ueteres tale erat prouerbium: *Rex eris si recte facias, si non facias non eris*. Regiæ uirtutes præcipue iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas. Nam iustitia per se seuera est. Reges autem ob hanc causam apud Græcos basilei uocantur, quia tamquam bases populum sustinent, unde et bases coronas habent. Quanto enim quisque magis præponitur, tanto amplius pondere laborum grauatur. Tyranni Græce dicuntur, idem Latine et reges. Nam apud ueteres inter regem et tyrannum nulla discretio est, ut: *Pars pacis erit dextram tetigisse tyranni*. Fortes enim reges tyranni uocabantur. Nam tiro fortis, de qualibus Dominus loquitur dicens: *Per me reges regnant et tyranni tenent terram*. Iam postea in usum accedit tyrannos uocari pessimos atque improbos reges luxuriosæ dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes" (*De uniuerso*, III, *De gentium uocabulis*). Véase *supra*, p. 36.

Desde el punto de vista formal, la literatura política del siglo IX sorprende, como la anterior, por su gran diversidad. Se consolida, asimismo, la conciencia de los autores de textos de edificación moral de seguir unas determinadas pautas formales. Así se explica que la mayoría insistan en la organización interna de sus obras y en explicar, detalladamente, su disposición temática, estructura formal y, en algunos casos, hasta incluir una relación de las fuentes citadas. Es, por ejemplo, una de las características de las obras didácticas y exegéticas de Rábano Mauro y de Hincmaro de Reims, entre otros. Se procura, además, como en los espejos de finales del siglo VIII, evitar el tedio del lector, de ahí que se insista en la capacidad de síntesis y en la brevedad, con la finalidad confiesa de facilitarle la consulta al lector.[76]

Un aspecto digno de remarcar es la aparición de nuevas propuestas discursivas, por ejemplo, el uso del prosímetro —la alternancia de verso y prosa, quizá con la intención de amenizar la lectura y de facilitar la memorización de los contenidos morales expuestos—, en el *De rectoribus christianis* de Sedulio Escoto,[77] o del adagio como forma de reflexión política, en la colección *Prouerbia Græcorum* de Sedulio Escoto.

---

[76] El *Liber de uirtutibus et uitiis*, que Rábano Mauro dedica a Luis el Piadoso, reúne *sententiæ* de las *diuinæ scripturæ* acerca de los vicios y de las virtudes de los reyes bíblicos: "Hæc quoque, sacratissime imperator, pauca testimonia de sacra scriptura ideo ad sanctissimam honorificentiam uestram comendandam in hoc opere præposuimus, quia pluram iam in alio libello de eadem re excerpta uobis transmisimus", una alusión a su *Liber de reuerentia filorium erga patres et subditorum erga reges* (Dümmler 1899: 419). En el comentario a los *Paralipómenos*, insiste en la brevedad y en la concisión de su exposición exegética: "Non enim longos florentesque tractatus, in quibus plausibilis ludit oratio, sed commenarios in diuinas historias scribere decreui, quorum officium est præterire manifesta, obscura disserere" (*Ibíd.*, 423); en el comentario a *Jeremías*, recuerda la *paruitas* de sus *commentarioli* a libros bíblicos como *Reyes*, *Paralipómenos* y de las *explantiunculæ historiarum* de *Esther*, *Judith* y *Macabeos*: "Unum opusculum condere disposui, quod tamen in uiginti libros dispertire decreui, ne longitudo librorum fastidium lectori faceret, immo breuitas ad singula discutienda acutiorem redderet. Nec me presumptiosum aut superfluum quisquam in conditione huius operis debet dicere". Por tanto, pretende ofrecer un *satis commodum compendium*, que permita a su lector "id quod in multis codicibus patrum scrutari debuit, in unum repperit collectum" (*Ibíd.*, 443). El comentario a *Daniel*, dedicado a Luis el Germánico, es un *opusculum* que se caracteriza también por su *breuitas* y por su *lucidus sermo*. Inspirado en los escritos de Gregorio Magno, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, se estructura en cuatro libros, *in quattuor libros dinstiguere curaui*, de manera que "ne forte longitudo eius tædium faceret lectori" (*Ibíd.*, 468-470). Asimismo, Rábano Mauro abrevia y adapta el libro de Vegecio al uso militar de la época "excerpsi atque compegi breuiusque annotare studui, cauens scilicet prolixitatem", y, como consecuencia, "fastidio potius quam delectationi inseruirem" (*Ibíd.*, 515).

A su vez, Pascasio Radberto destaca el *exiguum eloquium* de su *Libellus de sacramentis*, escrito para Carlos el Calvo: "Quæ pro breuitate sui occupationibus uestris non fiant onerosa et pro sententiarum plenitudine rei ueritatem non abscondant" (Dümmler 1895: 136).

[77] Habían cultivado el prosímetro Marciano Capella, en su *De nuptiis Philologiæ et Mercurii*, y Boecio, en la *Consolatio Philosophiæ*. A finales del siglo VIII, lo adopta, también, Alcuino, en su *Rhetorica*.

Los textos citados destacan, asimismo, por la variedad y por la complejidad de los asuntos tratados, los cuales reflejan las vicisitudes de una siempre cambiante realidad social y política. El desmoronamiento del Imperio Carolingio y la inestabilidad e inseguridad que genera impondrían la necesidad de una mayor delimitación del concepto de *ministerium regale*. En la línea trazada por Alcuino de York, los autores carolingios desde Jonás de Orleans hasta Hincmaro de Reims definen el *ministerium* del *rex* como la expresión de un deber tripartito: para con Dios y su Iglesia —el *Dei amor et timor* y la *pietas* son el fundamento de las demás virtudes que ha de poseer el rey y que ha de hacer valer en su defensa de la *fides christiana*—; para consigo mismo y para con sus súbditos —al rey le reviene, *Christi adiuuante gratia*, el *officium* de inculcar a sus súbditos las virtudes de las Sagradas Escrituras—. Así pues, el concepto de *ministerium* reside, principalmente, en las funciones de *doctor* y *defensor* del *rex christianus*, quien, cual *pater*, debe guiar a sus súbditos, por la *uia regia*, hacia la salvación de sus almas.

Si Rábano Mauro recoge, en el *De uniuerso*, la definición isidoriana del *rex a recte regendo*, la cual menciona, a su vez, Esmaragdo de San Miguel en su *Uia regia*, Jonás de Orleans recuerda, en la *De institutione regia*:

> Quia ergo rex a regendo dicitur, primo ei studendum est ut semetipsum suamque domum, Christi adiuuante gratia, ab operibus nequam emaculet bonisque operibus exuberare faciat, ut ab ea cæteri subiecti bonum exemplum semper capiant (Dubreucq 1995: 184).

> Puesto que *rey* viene de *regir*, [el rey] deberá procurar, con la ayuda y gracia de Dios, que tanto él como los suyos se purifiquen de malas obras y destaquen por buenas acciones, para que todos los súbditos tengan en ellos un buen ejemplo.

Así pues, "studendum est regi ut non solum in se, uerum etiam in sibi subiectis regis nomen impleat", para que *bonis exuberet operibus* (*Ibíd.*, 196). *A polite résumé*, anota J. M. Wallace-Hadrill (1971: 137), del capítulo primero, *Quid sit rex, quid esse quidue cauere debeat*, del libro segundo de las actas del Concilio de París del año 829.

Una década después, Sedulio Escoto aconseja y amonesta a los *principes* cristianos:

> Rex pius et sapiens tribus modis regendi ministerium gerit. Nam, primo, seipsum; secundo, uxorem et liberos suosque domesticos; tertio, populum sibi commissum rationali et glorioso moderamine regere debet (*PL*, 106: 300).[78]

> El rey sabio y piadoso ha de cumplir su ministerio de tres maneras, a saber, ha de regir de forma racional y prudente, en primer lugar, a sí mismo; en segundo lugar, a su esposa e hijos, así como a sus criados domésticos; en tercer lugar, al pueblo que le ha sido encomendado.

En los *Prouerbia Græcorum*, el sabio irlandés insiste, en el espíritu del *De duodecim abusiuis sæculi*, en la relación entre la *iustitia* del *rex pacificus* y la *prosperitas* de su *populus*, puesto que del gobierno que el monarca haga de sí mismo y de sus súbditos dependerá el porvenir de su reino.[79] De ahí que un buen gobierno proporcione la *iustitia* y la *pax* propias del *paradisus*, mientras que la *iniustitia* y los *mendacia* de un *uorax rex*, *impius et iniquus* sean un verdadero *infernus præsens*, comparaciones que se

---

[78] A este mismo respecto, especifica y matiza: "Bonum itaque principem non solum sibimet dominari oportet", "sed etiam alios sibi coniunctiores, uxorem uidelicet, liberos atque domesticos prouida sollicitudine ac familiari charitate gubernet", porque "non enim sufficit propriam habere honestatem, nisi pudicæ et castæ coniugis, nec non etiam filiorum et comitum ac ministrorum pudore decoretur" (*Ibíd.*, 300), una adaptación, a la *disciplina palatii*, del diálogo *Aduersus Pelagianos* de Jerónimo de Estridón, quien interpreta *domum suam optime regere*, por parte de un *episcopus* o de un *presbyterus,* como "filios habeat subiectos, cum omni pudicitia": "Non sufficit propriam habere pudicitiam, nisi ea filiorum et comitum ac ministrorum pudore decoretur" (*Ibíd.*, 23: 516).

Sedulio Escoto también recuerda el célebre *rex a regendo*: "Qui apicem regiæ dignitatis, Domino præstante, ascenderit, oportet ut se ipsum primum regnat, quem diuina dispositio alios regere ordinauit. Rex enim a regendo uocatur. Tunc autem hoc nomine se ueraciter appellari intelligat, qui semet rationabiliter gubernare non ignorat. Rex itaque orthodoxus summopere studeat ut qui subditis bene concupiscit imperare, aliorumque errata disponit corrigere, ipse mala non admittat, quæ stricte malus corrigit, et bona quæ imperat ante omnes implere contendat" (*Ibíd.*, 106: 295).

[79] "Cimbalum calidum uultus regis crudelis, hostium clusum consilium eius" (Hellmann 1960: 123); "Iudex iustus uiam ueritatis inuestigans, populorum gubernator est, iudex mendax fæx militiæ" (*Íd.*, 124); "Rex pacificus læta facie bona diuidit et uniuscuiusque causam diligenter meditatur, et infirmos et pauperes populi non despiciens cum seniorum iudicio et consilio uerax iudicia loquitur. Rex impius leonis personam habens ad omne responsum acriter uerbum nequam sine prudentium consilio cum omni malitia profert, bonos humilians malosque exaltans. Dies eius adbreuiabuntur et eius memoria cum sonitu peribit, peccauit enim plus quam potuit" (*Ibíd.*, 125); "Mendacium regis multi adfirmant eiusque iudicia impii adprobant, pauperum uero pauci sunt adiutores et eorum iudicia in consepctu malorum humilia sunt" (*Ibíd.*, 127). Nótese la plasticidad de la comparación entre la mirada del rey cruel, *uultus regis crudelis*, y una olla hirviente, *cimbalum calidum,* (traducido por Hellman como *ein heißer Kessel*), inspirada, posiblemente, en la *Parábola de la olla hirviente*, de *Ezequiel*, XXIV, 1-14. Bíblica es también la imagen del rey impío, *rex impius*, como león, *leonis personam habens* (*Proverbios*, XIX, 12).

pueden reducir, fácilmente, a la identificación entre *iustitia*, *uirtus* y *paradisus*, por un lado, y entre *iniustitia*, *peccatum* o *uitium* e *infernus*, por el otro.[80]

Un *ministerium regale* que, por tanto, debe defender la Iglesia y, al mismo tiempo, brindar protección a los más pobres y desamparados, un gobierno de sí mismo y de los súbditos que tiene como principal punto de referencia el *amor* y el *temor Dei* y las enseñanzas de la divina sabiduría.

Sin embargo, en una literatura como la del siglo IX, muy condicionada por la realidad social y política, poco a poco, el *princeps*, además de defensor del estamento eclesiástico y responsable de la salvación de los súbditos, debe ser el garante de lo que algunos autores llaman *ordo reipublicæ*, *status reipublicæ*, *reipublicæ corpus disponere*, *bona administratio regiminis* o *recta regni administratio*. Una interpretación ciertamente más técnica del *ministerium regale*, que ya no se reduce únicamente a la *disciplina* y a la *correctio morum* sino que empieza a precisar de cierta *scientia*: además del *qué hacer* y *qué no hacer*, importa, cada vez más, el *cómo hacer*.

Ante las interminables guerras civiles entre los sucesores de Carlomagno, en una época de mucha inestabilidad política, a la cual habría que añadir la constante amenaza de las invasiones bárbaras y de su modo de vida pagano, los textos de mediados y finales del siglo IX muestran una creciente preocupación por matizar el concepto de *ministerium regale*, que Sedulio Escoto, en el *De rectoribus christianis*, define como el *ars* de "bene imperare et prouide rempublicam gubernare", muy especialmente *inter turbulentissimas huius sæculi procellas*:

> In humanis rebus, nulla quidem ars, ut dicunt,[81] difficilior est quam, inter turbulentissimas huius sæculi procellas, bene imperare et prouide rempublicam gubernare (*PL*, 106: 302).

> De entre todas las artes propias de la naturaleza humana no hay ninguno que supere en dificultad el arte de gobernar el Estado con sabiduría, entre tantas y tan turbulentas tormentas del siglo.

---

[80] "Sapientium scientiæ populorum confirmationes et uirtutis sunt columnæ, stultorum machinæ nigræ commixtiones malitiæ sunt" (Hellmann 1960: 123); "Bachium [baclium] inutile, regnum iniquum"; "Paradisus in prope rex iustus et pacificus, infernus præsens et uorax rex impius et iniquus" (*Ibíd.*, 129). Así como el rey sabio es una columna de apoyo o un pilar para su pueblo, *populi confirmatio et uirtutis sunt columna*, el rey impío e injusto no es más que un báculo inútil, *bachium inutile*, puesto que no les sirve de sustento. La imagen del bacúlo inútil podría proceder de *Ezequiel*, XXIX, 1-21.

[81] El inciso *ut dicunt* parece remontarse a la *Vita Aureliani* de la *Historia Augusta*: "Nihil est difficilius quam bene imperare", "observation sur l'exercice du pouvoir suprême" (Paschoud 1996: 54).

Si no hay arte más difícil y más complejo que el gobierno del Estado, no hay nada más lamentable ni perjudicial, para el erudito irlandés, que la *rerum publicarum ignorantia*. Una conclusión a la que llega también Hincmaro de Reims, en su *De regis persona et regio ministerio*:

> Subtilissima namque ars uiuendi est, culmen tenere, gloriam reprimere: esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire (*PL*, 125: 837).[82]

> Sutilísimo es el arte de vivir, de estar en lo más alto, de ignorar la gloria; ser y no saberse poderoso.

A su vez, Lupus de Ferrières lamenta las posibles consecuencias de una *rerum publicarum ignorantia* y le recomienda a Carlos el Calvo virtudes como la *iustitia*, la *prudentia* y *quod his maius est omnibus*, la *sui congitio*:[83]

> Antequam aliquod incipiamus, prudenter, quid agendum sit, deliberamus inquirere, et, cum inuenirimus, matura festinatione perficere, et quod diu apparandum sit bellum, eo celeriter uincatur (Levillain 1935: II, 196).

> Antes de emprender cualquier acción, deliberamos, prudentemente, sobre qué se ha de hacer, y, una vez lo sabemos, procedemos sin postergación pero no sin sensatez, fieles al principio de que cuanto más se prepara una guerra, menos se tarda en ganarla.

En el *De regia persona et regio ministerio*, Hincmaro de Reims habla de la necesidad de una *rerum publicarum scientia*, una *regnandi scientia*, que cifra en un excelente dominio del *studium in procinctu belli*. Una *scientia* que, según explica en el *De diuersa et multiplici animi ratione*, dedicado a Carlos el Calvo, consiste en la *sapientia* y en la *morum probitas*, y, ante todo, en un profundo conocimiento de Dios y de sí mismo, puesto que "neque enim plene potest nosse superiorem se qui non curat scire se":[84]

---

[82] "Deum quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiæ, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat; qui prælatus cæteris prodesse appetit, non præesse" (*Ibíd.*, 837).

[83] "Quod his maius est omnibus, sui congitio" (Levillain 1935: II, 203-204).

[84] Animo ergo Deus quæritur, animo Deo propinquatur, animo Deus cernitur, in cuius uisione tota inquisitio summi boni adimpletur in cuius cognitione tuum nobilissimum ingenium occuparia a nobis probatur, et recte omnino. Neque enim plene potest nosse superiorem se qui non curat scire se. Et quia mens humana uicina est Deo, non autem quod Deus est hoc ipsa est, agit congruenter, ut quæ uult scire summa, curet ante scire summis uicina. Et indignum ualde est ut perscrutetur diuina, qui non curat nosse quæ sint ipsius humana" (*PL*, 125: 931).

> Utile atque honestum est principem et sensus uenustate excellere, et per sapientiam atque morum probitatem tam sibi quam et subditis prospicere (*PL*, 125: 931).
>
> Es provechoso y honesto que un príncipe destaque por su elegancia, y que haga valer su sabiduría y la probidad de sus costumbres para asegurar tanto su propio bien como el de sus súbditos.

En una carta a Lotario II, heredero y sucesor de Lotario I, Rábano Mauro le explica al joven rey que "neminem plura conuenit scire quam regem", porque "non multitudine multorum populorum sed ingenio et exercitio fortium et electorum uirorum dei auxilio uictoriam ministrari", una clara referencia a la importancia que pueda tener el buen dominio del arte militar, "necessarium propter frequentissimas barbarorum incursiones". De ahí que Mauro le envíe al rey, quien daba muestras de *auiditas multa sciendi* y *copiosa inuestigandi perspicacia*, no solo un tratado *De anima*, inspirado en Casiodoro y en Próspero, sino también otro *de militiæ disciplina*, concretamente *qualiter antiqui tyrones institui solebant*, en el cual abrevia y adapta el compendio de Vegecio (Dümmler 1899: 515).

Para Pascasio Radberto, en una epístola dirigida a Carlos el Calvo, la *regia maiestas* se caracteriza por la *uirtus* y por la *sapientia*, de las cuales la *uirtus aduersarios expugnat*, mientras que la *sapientia reipublicae corpus omne disponet*. El rey deberá, por tanto, *admirabili prudentia reipublicæ statum disponere* y *potenti uirtute hostium uires subigit* (Dümmler 1899: 150).

También Liutberto de Maguncia insta a Luis el Germánico a hacer las paces con su hermano, Carlos el Calvo, aun sabiendo que *prudentiam uestram humanis admonitionibus non eget*. Reclama la responsabilidad del rey de asegurar la paz y la unidad del reino, puesto que la guerra no es más que una enfermedad y una lacra para los pueblos (Dümmler 1899: 165).[85]

No faltan, por último, en una época mermada por la injusticia y por la corrupción de los jueces, las amonestaciones dirigidas a los *optimates*, principalmente a ministros y consejeros, —la más conocida, en este sentido es la carta de Agobardo de Lyon a Matfredo, canciller de Luis el Piadoso—; así como la

---

[85] "At rectores qui saluti infirmorum studere debuerant, relicto salutis tramite, eunt in præceps et sequentibus se foueam perditionis aperiunt". Un conflicto político y eclesiástico entre los dos reinos que ha afectado también el *corpus ecclesiae* y ha debilitado sus *membra*, *capite iniuriis pulsato*. El arzobispo de Maguncia completa la imagen orgánica con una metáfora médica, mediante la cual deja entrever la posibilidad, si bien extrema no descartable, de una *amputatio*, en el caso de que no se pueda llegar a la conciliación y la concordia: "Et ideo, cum illis, quæ sana esse constiterit, infirmatibus, si forte medicina suscipere patiuntur, succurendum erit. Alioquin amputanda erunt secundum ueri medici nostri præceptum, ne totum corpum eat in perditionem" (*Ibíd.*, 166).

aparición de textos sobre la administración del reino y sobre los deberes de los oficiales del rey, que recuerdan los antiguos *libri de officiis*,—por ejemplo el *De ordine palatii* de Hincmaro de Reims—.

La meditación sobre la naturaleza del *ministerium regale* y su ejercicio daría lugar a reflexiones acerca de la relación entre la *regalis potestas* y la *auctoritas eclesiastica*, así como acerca de los límites del poder real, de ahí que la mayoría de los espejos de príncipes carolingios dediquen varios de sus capítulos a tratar del origen del poder real o de la legitimidad de la tiranía, conceptos influidos, todavía, por el pensamiento agustiniano. Si Rábano Mauro ofrece una definición de *magistratus politicus*,[86] Hincmaro de Reims menciona, aunque sin matizar, la distinción entre la *persona publica* y la *persona priuata* del *princeps*, y rebate la célebre máxima de derecho romano, *princeps a legibus solutus*,[87] que generaría acérrimos debates siglos después.

La mayor complejidad temática de los *specula principum* determina, asimismo, una ampliación de las fuentes. Así pues, a petición de Carlos el Calvo, Juan Escoto Erígena traduce del griego al latín la *Jerarquía celeste* de Pseudo-Dionisio Areopagita y Rábano Mauro teoriza acerca de la virtud moral en el *De anima*, escrito para Lotario II. Es también Mauro quien le dedica a Carlos el Calvo una enciclopedia de inspiración isidoriana, *De uniuerso*, donde incluye unos cuantos apartados sobre

---

86 En una de sus tantas *epistolæ*, el arzobispo de Maguncia avanza una *definitio* del *magistratus politicus*: “Magistratum politicum ab hominibus esse, cum ab ipso Deo habeat originem”. Además, “duæ dignitates atque potestates inter homines constitutæ reperiuntur. Una ex humana inuentione reperta, hoc est imperialis atque regalis. Altera uero ex diuina auctoritate instituta, hoc est sacerdotalis. Quarum una corpora hominum parat ad mortem, altera animas nutrut ad uitam” (Dümmler 1899: 528). Véase también *supra*, nota 61.

87 “Dicunt quoque etiam aliqui sapientes quia iste princeps rex est, et nullorum legibus uel iudiciis subiacet, nisi solius Dei, qui eum in regno, quod suus pater illi dimisit, regem constituit”, donde *aliqui sapientes* es una alusión a una carta del Papa Nicolás I al Arzobisbo de Metz. Para Hincmaro de Reims la legitimidad del rey reside no solo en la *uoluntas Dei*, fuente última de su poder, sino también en su disponibilidad para el *recte regere*. El rey será, por tanto, *legibus solutus* y sometido únicamente al *Dei principatu*, “si rex est, sicuti nominatur”. Y explica: “Rex enim a regendo dicitur, et si seipsum secundum uoluntatem Dei regit, et bonos in uiam rectam dirigit, malos autem de uia praua ad rectam corrigit, tunc Rex est et nullorum legibus uel iudiciis subiacet, nisi solius Dei”. Sin embargo, un “adulter, iniustus, homicida, raptor et aliorum uitiorum obnoxius quilibet, uel secrete uel publice, iudicabitur a sacerdotibus, qui sunt throni Dei” (*PL*, 125: 758). La legitimidad del rey dependerá, principalmente, de su capacidad de ejercer de *rex iustus*, entendido en el sentido de saber gobernarse a sí mismo y a sus súbditos, enseñarles el camino recto de la virtud y alejarlos de los malos caminos del vicio. En caso de no cumplir con sus funciones de *dux* y *doctor* de su pueblo, entonces el rey deberá someterse al juicio del poder eclesiástico. De hecho, el papa Nicolás I, quien supo aprovechar la prolongada crisis de los reinos carolingios para afianzar el poder y la influencia de la *auctoritas* eclesiástica, declaró nulas las decisiones de los sínodos de Aquisgrán y de Metz, que habían reconocido el divorcio de Lotario II de su esposa Teutberga, y hasta amenazó al rey con la excomunión.

lenguaje político, “de linguis gentium, de regum et militum ciuiumque uocabulis atque affinitatibus”.

Los «specula principum» y la Querella de las Investiduras

Las relaciones entre el papado y el imperio ocuparían los llamados *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, una serie de tratados polémicos redactados en el contexto de la reforma eclesiástica de los siglos XI y XII, que condensan los intensos debates entre monarquía y papado sobre la supremacía social y política: los escritos hierocráticos del papa Gregorio VII, de Pedro Damiano y de Honorio de Antún, entre muchos otros, contrastan con la defensa monárquica propulsada por el *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* (ca. 1100) de Hugo de Fleury, dedicado al rey inglés Enrique I (1100-1135), o con la obra del Anónimo Normando, adepto de “une thèse favorable à l’autonomie de l’Etat si radicale qu’elle n’entraîna aucune adhésion manifeste” (Luscombe 1993 [1988]: 164). Una literatura que condicionaría el contenido y la orientación ideológica de los *specula principum* hasta finales del siglo XIII y principios del siglo XIV.

Ya en la primera mitad del siglo XI, antes de que estallara la *Querella de las Investiduras*, Wipón de Burgundia (ca. 995-1048), capellán de Conrado II, rey de Alemania (1024-1039) y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1027-1039), escribe para el joven príncipe Enrique III una colección de proverbios, *Prouerbia centum* (1027-1028), así como un poema exhortativo, compuesto en hexámetros rimados y titulado *Tetralogus Heinrici* (1041). En los *Prouerbia*, de un total de cien máximas, fáciles de memorizar, gracias a su brevedad y a la rima interior, las primeras revindican la ley y la justicia como fundamento del buen gobierno, porque *legem seruare est regnare.* (Bresslau 1915: 66). Al rey le convendrá, por tanto, conocer y respetar la ley —*decet regem discere legem* o *audiat rex quod præcipit lex*—, y cultivar la sabiduría —*melior est sapientia quam sæcularis potentia* o *plus vincit sensus quam multiplex census*— (*Ibíd.*, 66). Asimismo, el monarca deberá asegurar la paz del reino, *pacis donum omnibus est bonum*, y evitar la *corruptio morum* propia de las guerras, *incendium bellorum corruptio est morum* (*Ibíd.*, 68). Son igualmente importantes sus virtudes morales, entre las cuales destacan la fe en Dios

y el amor al prójimo,[88] la humildad,[89] el pudor,[90] la clemencia,[91] la moderación,[92] o la protección de las viudas, de los húerfanos y de los pobres.[93] Fiel a la convicción de que *qui bonum operatur a Deo bendicatur* (*Ibíd.*, 71), Wipo advierte al príncipe del peligro que suponen vicios tan reprobables como la avaricia,[94] la lujuria y el placer mundano,[95] la falsedad,[96] o la desidia.[97] Sin alcanzar la extensión ni el desarrollo temático de los *specula principum* de mediados y finales del siglo IX, los *Prouerbia* de Wipón de Burgundia, vertebrados en torno al binomio virtud-vicio, recuperan, no obstante, la identidad conceptual entre buen gobierno y ejemplaridad moral, de ahí la necesidad de que los *mundi rectores æquent cum nomine mores* (*Ibíd.*, 70),[98] o, en palabras de Isidoro de Sevilla, *rex a recte regendo.*

Una imagen idealizada del monarca ofrece también el panegírico *Tetralogus.* El rey es presentado como *quies populorum, pax orbis* y *mundi fortissima turris,* como *flos patriæ,* que ha dado a su pueblo el *fructum pacis,* al mismo tiempo que ha mantenido lejos a los *hostes ecclesiæ.*[99] Enrique III es una *copia uirtutum,* entre las cuales destacan la prudencia y la sabiduría —*rex prudens* y *doctus*—,[100] el respeto a las

---

88 *Vir fidelis coronatur in cælis*; *est sapiens multum, qui amat Dei cultum*; *qui confidit in Deo, fortis est ut leo*; o *Qui diligit fratrem, placat Deum patrem* (Bresslau 1915: 67).

89 *Melius est se humiliare quam exaltare*; o *humilis homo triumphat in domo* (*Ibíd.*, 67-68).

90 *Homo pudicus animæ este amicus* (*Ibíd.*, 68).

91 *Iudicis sententiam oportet sequi clementiam* (*Ibíd.*, 68).

92 El rey deberá ser moderado también en el comer y en el beber: *Ubi longa ebrietas, ibi breuis est pietas*; *uinum multum et forte parum distat a morte*; *per crapulam cibi eu potus peri homo totus* (*Ibíd.*, 70).

93 *Qui uiduam defendit, ad Christum regem tendit*; *qui uindicat pupillum, Deus coronat illum*; o *pauperum consolator æternæ uitæ est amator* (*Ibíd.*, 71).

94 *Melius est in Deo sperare quam diuitas congregare* (*Ibíd.*, 67). También *omnis auarus nilli est carus*; y *per moderantiam peruenitur ad habundantiam* (*Ibíd.*, 69).

95 *Ubi frequens luxuria, non deerit penuria*; *uoluptas mundana semper est uana* (*Ibíd.*, 68).

96 *Falsus in ore caret honore*; *qui falsitate uiuit, animam occidit* (*Ibíd.*, 68).

97 *Reges et præsides non decet esse desides* (*Ibíd.*, 70).

98 Según el *Tetralogus*, *cervicem pronam decet acceptare coronam* (Bresslau 1915: 78).

99 “Salue, certa quies populorum tempore nostro; | Salue, pax orbis, mundi fortissima turris, | Hostes ecclesiæ quæ sternis semper abunde!” (*Ibíd.*, 78). También: “Salue, flos patriæ, quo fructum pacis habere | Non dubitat mundus, quia regnas orbe secundus, | Post dominum cæli, dignus mundana tueri” (*Ibíd.*, 79).

100 “Doctrinæ lumen tenebrosum dirigit orbem; | Gentes infestas uicit Romana potestas | Olim consiliis; non semper uicerat armis. | Est satis expertum, quantum sapientia possit, | Quæ per uim uerbi flectat moderamina regni” (*Ibíd.*, 78).

leyes y la justicia —*iura colere*—.[101] Completan el retrado del rey virtudes como la clemencia y la generosidad, la humildad y la piedad, la nobleza y la decencia.[102]

Anticipándose a los grandes debates entre sacerdocio e imperio, Wipón de Brugundia hace referencia, en más de una ocasión, a la autonomía e independencia del emperador, *caput mundi*, sometido únicamente a Dios, cuyos *membra* ha de gobernar *ratione* y *iusto moderamine legis*:

> Tu caput es mundi, caput est tibi rector Olympi, | Cuius membra regis iusto moderamine legis (Bresslau 1915: 78).
>
> Tú eres la cabeza del mundo, tu cabeza es el Rey del Olimpo, cuyos miembros gobiernas mediante la justa aplicación de la ley.
>
> Regnas orbe secundus, | Post dominum cæli (Bresslau 1915: 79).
>
> Reinas en la tierra segundo, después del Señor del cielo.[103]

Sería, no obstante, el *Policraticus siue de nugis curialium et uestigiis philosophorum* (1159) de Juan de Salisbury (1115-1180) el primer texto en asimilar las características argumentativas y retóricas de los *libelli de lite imperatorum et pontificum*, escritos que enfocan el debate sobre la supremacía política del mundo cristiano desde una perspectiva tanto teológica y moral, como legal y jurídica. La paulatina recuperación del derecho romano, gracias a glosas y comentarios, cada vez más numerosos, al *Corpus Iuris Ciuilis*, así como el ingente trabajo compilatorio de Graciano, quien, en su *Concordia discordantium canonum* (1140-1142), intenta conciliar la totalidad de las normas canónicas, no pocas de ellas opuestas entre sí, permitirían formular preguntas y ofrecer respuestas sobre las relaciones de poder entre Iglesia e Imperio, sobre el origen del poder temporal, el alcance de su jurisdicción y el ejercicio de sus prerrogativas, sobre la transferencia total o parcial

---

101 En palabras de la Ley, personificada en el *Carmen Legis pro laude regis* del *Tetralogus*: "Ad mea nunc uenio, quæ nouit mundus in illo: Sunt mea quæ dicam, quia sum Lex, ille meus rex; | Et qui me spernit, rex eius prælia sternit. | Qui mea iura colit, rex hunc defendere nouit" (*Ibíd.*, 80).

102 Por ejemplo, "Mens humilis, pietatis amor, pax missa per orbem, | Nobilitas et forma decens, fiducia belli" (*Ibíd.*, 79).

103 Véase, también, la nota 87. Asimismo, según se le recuerda la emperador, "Deus omnipotens tibi totum fregerit orbem" (Bresslau 1915: 81).

de la soberanía popular, o sobre la legitimidad del derecho a la resistencia y a la rebelión. Un debate que no deja indiferente a ningún intelectual de la época y, mucho menos, a Juan de Salisbury, cuyo *Policraticus*, dedicado a Tomás Becket, canciller real hasta su expulsión de Inglaterra, dictada por el rey Enrique II (1154-1189) hacia el año 1162, propone una primera fusión entre la materia más tradicional de los *specula principum* y el contenido de mayor complejidad doctrinal e ideológica de los *libelli de lite*.[104]

Entre las cuestiones tratadas por el *Policraticus* destacan las relaciones de poder entre *sacerdotium* e *imperium*, así como el lugar que ocupa cada uno de los dos poderes dentro del cuerpo político. La familiaridad con los *libelli de lite* es manifiesta también en la elección del imaginario, puesto que Salisbury opta por imágenes muy recurrentes en la tratadística de la *Querella de las Investiduras*, como la imagen de las dos espadas, o la imagen del alma y del cuerpo, la cual elabora desde una perspectiva neoplatónica y estoica.

El *Policraticus* se pronuncia a favor de la superioridad del poder eclesiástico: ambas espadas pertenecen a la Iglesia, de ahí que el emperador reciba su espada de la mano de la Iglesia, "hunc ergo gladium de manu Ecclesiæ accipit princeps", y sea un ministro del sacerdocio, "est ergo princeps sacerdotii quidem minister" (*PL*, 199: 516); asimismo, el clero es como el alma del cuerpo político, "qui religionis cultui præsunt, quasi animam corporis suspicere et uenerari oportet", y el emperador, como la cabeza, "princeps uero capitis in Republica obtinet locum", sujeto, únicamente, a Dios y a sus vicarios en la tierra, "uni subiectus Deo, et his qui uices

[104] Para algunos historiadores de las ideas políticas, la perspectiva ofrecida en los libros cuarto, quinto y sexto del *Policraticus* excede los límites de un *speculum principis*, por ejemplo: "Un *Fürstenspiegel* est un traité écrit pour un prince —et, en général, dédié à lui d'une façon ou d'une autre— qui a pour objet principal de décrire le prince idéal, son comportament, son rôle et sa situation au monde. Si cette définition paraît banale, voire simpliste, aux yeux de certains, le fait de l'avoir explicitement formulé aide à clarifier les choses et à faire la démarcation entre les œuvres que l'on peut véritablement classer comme *Fürstenspiegel* et toutes sortes de traités politiques, d'œuvres de piété personelle [...], qui ne s'addressent pas plus à des rois qu'à d'autres personnes –ou qui ne s'addressent à des rois qu'en tant que chrétiens ordinaires– et que l'on doit donc exclure du *corpus*. En guise d'exemple d'œuvre qu'on ne peut pas retenir on peut citer le *Polycraticus* de Jean de Salisbury, qui est adressé non pas à un roi mais au chancelier Thomas Becket et dont le sujet principal est la comparaison entre la vie de cour et la *philosophie* et la démonstration de la supériorité de cette dernière. Même si l'on a pu considérer le *Polycraticus* comme une œuvre-clef dans la tradition des *Fürstenspiegel*, nous estimoms donc qu'il n'en fait pas partie: il est écrit dans una autre situation et en fait il les dépasse de loin" (Jónsson 1987: 394); "Le *Policraticus* est un traité immense, décousu, qui a suscité de nombreuses interprétations divergentes. Il est beaucoup plus qu'un miroir des princes et il contient de longues critiques de la vie des gens de cour. On a dit qu'il proposait une théorie d'Etat et qu'il était une encyclopédie historico-littéraire, de même qu'une œuvre philosophique, didactique et un exposé sur les rapports entre la loi et la nature" (Luscombe y Evans 1993 [1988]: 310).

illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima uegetatur caput et regitur" (*Ibíd.*, 540). Al igual que el alma gobierna el cuerpo, "sicut anima totius habet corporis principatum", los sacerdotes presiden el cuerpo político, "ita et hi, quos ille religionis præfectos uocat, toti corpori præsunt" (*Ibíd.*, 540).[105]

A pesar de percibir los dos poderes, el *sacerdotium* y el *imperium*, como desiguales, Salisbury insiste, no obstante, en la necesidad de su colaboración y cooperación.[106] Es más que significativa, en este sentido, su concepción orgánica del Estado, de origen neoplatónico, que recupera, en el ambiente naturalista de las escuelas de París y de Chartres, gracias a una supuesta epístola de Plutarco al emperador Trajano, calificada de *constitutio politica*[107] y a la cual atribuye una finalidad didáctica y formativa, "ad informationem Reipublicæ, et magistratuum eruditionem" (*Ibíd.*, 541). Sin implicar el origen natural del poder político, la célebre metáfora somática pone de manifiesto el carácter sistémico del cuerpo

[105] Interpretada, por algunos críticos, como un posible distanciamiento de la tesis hierocrática, la caracterización del *princeps* como *in terris quædam imago deitatis*, es, en nuestra opinión, una referencia al origen divino del poder imperial, cuya existencia se debe, en última instancia, a la voluntad divina. No obstante, el *imperium* no parece ser, para Juan de Salisbury, un poder autónomo, independiente, sino, más bien, un poder secundario, derivado del sacerdotal. Si el princeps es la *imago Dei*, los sacerdotes son los *uicarios Dei* y gozan del *principatum*. La aparente ambigüedad del texto salesburiano surgiría no de la presencia de dos opiniones opuestas acerca de la relación entre *sacerdotium* e *imperium*, sino de la naturaleza distinta de cada uno de estos dos poderes: como sostendrían otros autores partidarios de la superioridad del *sacerdotium*, el poder sacerdotal es un poder derivado directamente de Dios, esto es, *principaliter*, mientras que el temporal es también un poder derivado de Dios, pero *secundario*, por intemerdio del poder papal. Para una perspectiva diferente, véanse: Dal Pra 1951: 131-135; Dickinson 1927: LXIV; Lewis 1954: 522; Morrall 1962: 55; Nederman y Campbell 1991; Schubert 1897.

[106] Una colaboración y una cooperación entendidas más bien en el sentido de la sumisión del poder temporal al espiritual. No se trata, en momento alguno, de una adhesión a la tesis dualista, que abogaba por la soberanía del poder imperial en el ámbito secular. Para mayor información acerca de las diferencias entre la tesis hierocrática y la dualista, véanse las páginas 162-170.

[107] "Exstat epistola Plutarchi, Traianum instruentis, quæ cuiusdam politicæ constitutionis exprimit sensum" (*Ibíd.*, 539). Podría considerarse que la *Institutio Traiani* es un *speculum principis* dentro de otro *speculum principis*. Sobre la autenticidad del texto y su probable autoría salesberiana, véase, sobre todo, Liebeschütz 1943.

político, cuya salud general depende del buen estado de todos y cada uno de sus miembros:[108]

> Est autem Respublica,[109] sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod diuini muneris beneficio animatur, et summæ æquitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea uero quæ cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei [...] cæremonias tradunt, uicem animæ in corpore Reipublicæ obtinent. Illos uero, qui religionis cultui præsunt, quasi animam corporis suspicere et uenerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius uicarios esse ambigit? Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis præfectos uocat, toti corpori præsunt. [...] Princeps uero capitis in Republica obtinet locum, uni subiectus Deo, et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima uegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguæ officia sibi uindicant iudices et præsides prouinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quæstores et commentarienses [...] ad uentris et intestinorum refert imaginem. Quæ si immensa auiditate congesserint et congesta tenacius reseruauerint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut uitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus uero solo iugiter inhærentibus, agricolæ coaptantur, quibus capitis prouidentia tanto magis necessaria est, quo plura inueniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promouent molem (*PL*, 199: 540-541).[110]

---

[108] Según Frédérique Lachaud, "on peut bien entendu invoquer ici le legs de la guerre civile qui marqua l'Angleterre pendant une bonne partie du règne d'Étienne de Blois, et qui rendait d'autant plus urgent un rappel de la primauté du bien commun: le message de Jean de Salisbury passe d'ailleurs en grande partie par le prisme d'un ouvrage, le *De officiis* de Cicéron rédigé lui aussi après une phase de guerre civile. On peut également penser que Jean de Salisbury souhaitait rappeler à l'ordre, par l'intermédiaire du chancelier, un pouvoir pressé d'imposer sa volonté à l'Église, et qui courait aussi le risque de déséquilibrer le corps politique. Sans doute faut-il aussi mettre le *Policraticus* en regard des entreprises réformatrices du début du règne: alors qu'Henri II et son entourage souhaitaient promouvoir un retour à ce qui était présenté comme l'*âge d'or* d'Henri I[er], Jean de Salisbury tentait de construire un discours réformateur différent, inspiré des idées des philosophes stoïciens sur la participation à la cité et, dans un certaine mesure, de l'idéal de gouvernement que laissait entrevoir le corpus de Justinien. Enfin, on peut penser que l'auteur du Policraticus choisit de fonder une critique plus générale de la domination normande, considerée comme tyrannique, une critique que l'on retrouve plus tard chez Giraud de Barry dans des termes beaucoup plus directs et virulents" (Lachaud 2010: 199-200).

[109] Es digno de mención el empleo del término *Respublica*, cuando, en los *libelli de lite* inmediatamente anteriores o hasta contemporáneos, se prefería el término de *Ecclesia*, el cual incluía el cuerpo político. Si, antes, el *imperium* ocupaba un lugar secundario en la *Ecclesia*, ahora el *sacerdotium* ocupa el lugar principal en la *Respublica*. No se trata, sin embargo, de un concepto del Estado similar al moderno, sino tan solo de la aplicación de una terminología clásica, sin lugar a dudas ciceroniana, a un concepto medieval, muy influido por el pensamiento patrístico, que entendía la *respublica* como *communitas* o *societas christiana*.

[110] Si bien no hay consenso entre los críticos, se han propuesto como fuentes o, mejor dicho, puntos de partida de la imagen somática los comentarios al *Timeo* platónico (Struve 1978) o las *Glossæ in Platonem* de Guillermo de Conches (Dutton 1983), además de algunos fragmentos de Cicerón (*De officiis*, I, 25) y de Tito Livio (*Ab urbe condita*, II, 32) y, según Hans Liebeschütz, de las *Sententiæ*, VII, 7, de Roberto Pullus, magister de Juan de Salisbury.

> Tal como Plutarco la concibe, la comunidad política es algo así como un cuerpo que está dotado de vida por el don del favor divino, actúa al dictado de la suma equidad y se gobierna por lo que podríamos llamar el poder moderador de la razón. Todo aquello que nos instruye y forma en el culto de Dios [...] y nos dicta las ceremonias del culto, hace las veces del alma de este cuerpo de la comunidad política. Es, pues, necesario mirar a los que presiden al sagrado culto como alma de este cuerpo y venerarlos como tales. Porque, ¿quién se atreverá a dudar de que los ministros de la santificación son los vicarios del mismo Dios? Además, así como el alma alcanza la supremacía sobre todo el cuerpo, aquellos a quienes nuestro autor llama prefectos de la religión presiden todo el cuerpo de la comunidad política. [...] El príncipe ocupa en la comunidad política el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen sus veces en la tierra, como en el cuerpo humano la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, ya que de él proceden los comienzos de los actos buenos y malos. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y los soladados se correponden con las manos. Los que asisten al príncipe de modo estable se asemejan a los costados. Los recaudadores e inspectores [...] pueden ser comparados al vientre y los intestinos. Si éstos se congestionan por una demasiada avidez y retienen con excesivo empeño lo que han acumulado, engendran innumerables enfermedades sin cura posible, hasta el punto de que esta dolencia puede conllevar la destrucción de todo el cuerpo. Los agricultores se parecen a los pies, que se encuentran continuamente pegados al suelo. Para ellos es especialmente necesaria la atención de la cabeza, ya que tropiezan con muchas dificultades mientras pisan la tierra con el trabajo de su cuerpo, y merecen ser protegidos con tanta o más justa protección cuanto que mantienen de pie, sostienen y hacen moverse a todo el cuerpo (Ladero 1984: 347-348).

A fin de mantener la salud y el equilibrio del organismo estatal, la cabeza, que parece ejercer de intermediario entre la sustancia incorpórea del alma y la materialidad del cuerpo, debe obedecer los mandatos del alma, pero, al mismo tiempo, cuidar de los demás miembros y órganos que ha de gobernar con equidad y con razón, para un buen funcionamiento de todo el cuerpo.[111] La *respublica* es, por tanto, una unidad viva, una realidad social y política supraindividual, dentro de la cual el *princeps* es el miembro rector, pero también un órgano más. En este sentido, la metáfora somática se podría entender como una argumentación a favor de la limitación del poder temporal, el cual debe estar al servicio del bien común.

En la misma dirección apunta la interpretación salesburiana de las célebres *Lex Iulia et Papia*, según la cual *rex a legibus solutus est*, y de la *Lex regia*, que rezaba que *quod principi placuit legis habet uigorem.*[112] Con la intención de contrarrestar su

---

[111] Una vez más, podríamos reconocer en la superioridad inmaterial del alma el concepto de *auctoritas*, y en el gobierno material y sensorial del cuerpo, el de *potestas*.

[112] *Dig.*, 1, 3, 31 y 1, 4. También Hincmaro de Reims recordaba, en la segunda mitad del siglo IX, la *Lex Iulia et Papia* y condicionaba la *legibus solutio* del rey de su justicia y rectitud. Véase *infra*, nota 87.

contenido absolutista y como respuesta a la concepción cada vez más centralista del poder real encarnada por Enrique II, Salisbury sostiene que el *princeps* es *legibus solutus* no en el sentido de que le sea lícito practicar la iniquidad, sino en el sentido de que, al someter su voluntad a la justicia, no necesitará de la constricción de la ley para promover la equidad y procurar el bien común. El *princeps* es, según añade el clérigo inglés en el mismo lenguaje civilista, *publicæ utilitatis minister* y *æquitatis seruus*, es, además, una *persona publica*, que asume la responsabilidad de su *officium*:[113]

> Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore pœnæ, sed amore iustitiæ æquitatem colat, reipublicæ procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda priuatæ præferat voluntati. [...] Publicæ ergo utilitatis minister, et æquitatis seruus est princeps, et in eo personam publicam gerit, quod omnium iniurias et damna, sed et crimina omnia æquitate media punit (*PL*, 199, 515).

> Con todo, se considera al príncipe libre de las ataduras de la ley no porque le sea lícito practicar la iniquidad, sino porque debe ser tal que promueva la equidad, procure el bienestar de la comunidad política y anteponga en todo el provecho de los demás a su propia voluntad, por amor de la justicia y no por temor del castigo. [...] El príncipe es ministro de la utilidad pública por el hecho de que castiga con equilibrada equidad no solo los perjuicios y daños de todos, sino todos los delitos (Ladero 1984: 308).

El no respetar la ley, advierte Juan de Salisbury, desacredita al *princeps* y lo convierte en tirano, que impondrá su voluntad y buscará su propio bien:

> Est ergo tyranni et principis hæc differentia sola, quod hic legi obtemperat, et eius arbitrio populum regit, cuius se credit ministrum, et in reipublicæ muneribus exercendis, et oneribus subeundis, legis beneficio sibi primum uindicat locum, in eoque pæfertur cæteris, quod cum singuli teneantur ad singula, principi onera imminent uniuersa. Unde merito in eum omnium subditorum potestas confertur,

[113] "John insists in numerous passages that the king is the *representative* of the commonwealth. He is the 'minister of the common interest [...] and bears the public person'. He must regard himself as only the servant of the people. He is an *officer*, and his acts are not his own, but those of the *uniuersitas*, or corporate community, in whose place he stands. This conception of kingship as representative or ministerial is in line with a current of opinion which was emphasized in twelfth-century thought by the revived study of the *Corpus Iuris*. A famous text based the authority of the emperor on a *lex regia*, whereby the Roman people had transeferred their power to him. Therefore the glossators explained the position of the emperor as that of a representative or vicar of the poeple. It happens that the earliest passages in the writings of the jurists which develop the view are probably a little later that the *Policraticus*, or approximately conteporaneous with it; but it was a view which was to become the orthodox legal doctrine of the next century, and for that reason its early statement by John of Salisbury is all the more remarkable and significant" (Dickinson 1927: 312-313).

> ut in utilitate singulorum et omnium exquirenda et facienda, sibi ipse sufficiat, et humanæ reipublicæ status optime disponatur, dum sunt alter alterius membra. In quo quidem optimam vivendi ducem naturam sequimur, quæ μικροκόσμου sui, id est mundi minoris, hominis scilicet, sensus uniuersos in capite collocauit, et ei sic uniuersa membra subiecit, ut omnia recte moueantur, dum sani capitis sequuntur arbitrium (*PL*, 199: 513).

> La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor. Por beneficio de la ley reivindica para sí el primer lugar en el desempeño de los cargos públicos y en la sujeción a sus cargas, y se antepone a todos, porque mientras cada uno tiene su deber particular, sobre el príncipe recaen los deberes generales. Por ello se acumula merecidamente en él el poder de todos sus súbditos, para que así tenga capacidad suficiente para buscar y procurar el bien particular y común y se establezca de la mejor forma la disposición de toda la comunidad política humana, en la que unos son miembros de otros. En lo cual seguimos a la naturaleza, que es la mejor guía de la vida, pues ella situó todos los sentidos en la cabeza de este microcosmos suyo o mundo menor que es el hombre, y a esa cabeza sujetó todos los miembros, para que todos se muevan ordenadamente mientras siguen su arbitrio, cuando está sana (Ladero 1984: 306).

El tirano es, así pues, en enemigo público, *publicus hostis*, y su gobierno, perjudicial para toda la comunidad política, representa un crimen público, *publicum crimen*, el cual requiere vengaza:

> Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed æquum et iustum. Qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire.[114] Sed accipere intelligitur, qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo a Domino accipit potestatem. Utique qui a Deo potestatem accipit, legibus seruit, et iustitiæ et iuris famulus est. Qui uero eam usurpat, iura deprimit, et uoluntati suæ leges submittit. In eum ergo merito armantur iura, qui leges exarmat, et publica potestas sæuit in eum, qui evacuare nititur publicam manum. Et cum multa sint crimina maiestatis, nullum grauius est eo, quod aduersus ipsum corpus iustitiæ exercetur. Tyrannis ergo non modo publicum crimen, sed, si fieri posset, plus quam publicum est. Si enim crimen maiestatis omnes persecutores admittit, quanto magis illud, quod leges premit, quæ ipsis debent imperatoribus imperare? Certe hostem publicum nemo ulciscitur, et quisquis eum non persequitur, in se ipsum, et in totum reipublicae mundanae corpus delinquit (*PL*, 199: 512).

> Quitar la vida al tirano no solo es lícito, sino equitativo y justo, porque el que toma la espada merece perecer por la espada. Cierto, el que recibe la potestad de manos de Dios, sirve a la ley y a la justicia y es siervo del derecho. En cambio, el que la usurpa, oprime los derechos y somete las leyes a su personal arbitrio. En consecuencia, con toda razón se arman los derechos contra el que desarma las leyes, y se ensaña el poder público contra el que pretende escabullirse de la mano pública. Y con ser muchos los delitos de lesa majestad, ninguno más grave que el que se realiza contra el cuerpo mismo de la justicia. La tiranía, pues, no solo es un

[114] *Mateo*, XXVI, 52.

> crimen público, sino que sería más que público, si eso fuese posible. Porque si el crimen de lesa majestad admite todas las acusaciones, ¡cuánto más el crimen que oprime las leyes, que imperan incluso sobre los mismos emperadores! Por degracia, nadie toma benganza contra en enemigo público; y, sin embargo, el que no lo persigue, delinque contra sí mismo y contra todo el cuerpo de la comunidad política (Ladero 1984: 303-304).

A la dimensión moral del concepto de tiranía, propio del llamado agustinismo político, Salisbury le añade un matiz jurídico: si bien admite que el poder tiránico es un castigo divino y una forma de corrección, medita, no obstante, sobre el derecho del pueblo a la resistencia y a la rebelión.[115] En unas líneas que evocan el *De officiis* ciceroniano,[116] Salisbury llega a justificar el tiranicidio, un deber ciudadano y, en muchas ocasiones, la expresión de la voluntad de Dios:[117]

> Punitur autem malitia semper a Domino, sed interdum suo, interdum quasi hominis utitur telo, in pœnam impiorum (*PL*, 199: 797).

> La maldad siempre es castigada por el Señor, aunque unas veces utilice su propio dardo y otras el dardo de los hombres como pena de los impíos (Ladero 1984: 743).

El remedio que contempla Juan de Salisbury contra los abusos del poder y contra la degeneración de la monarquía en tiranía es la rectitud moral del *princeps*, que resume así:

> In summa ergo quatuor sunt, quæ [Plutarchus] nititur Reipublicæ principibus inculcare: reuerentiam Dei, cultum sui, disciplinam officialium et potestatum, affectum et protectionem subditorum. Deum ergo in primis asserit honorandum, deinde se ipsum colendum unicuique, ut, secundum quod Apostolus sentit (licet ille Apostolum non agnoscat), unusquisque uas suum possideat in sanctificatione et honore.[118] Post, ut doctrinam præpositi totius disciplina domus redoleat, et tandem

---

[115] Ya a finales del siglo IX, Bruno de Merseburg y Manegold de Lautenbach reivindicaban la legitimidad del derecho a la resistencia. Para más información, véanse las páginas 180-184 y 269-274.

[116] *De officiis*, III, 19-32.

[117] Se debe evitar, no obstante, que quien ejecute la muerte del tirano le esté obligado por vínculo de fidelidad o de juramento: "Hoc tamen cauendum docent historiæ, ne quis illius moliatur interitum, cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus". Asimismo, Juan de Salisbury manifiesta sus dudas acerca de la licitud del uso del veneno en el asesinato del tirano, puesto que, en su opinión, ha de ser un acto sin detrimento del juramento o de la honradez: "Sed nec ueneni, licet uideam ab infidelibus aliquando usurpatam, ullo unquam iure indultam lego licentiam. Non quod tyrannos de medio tollendos non esse credam, sed sine religionis honestatisque dispendio" (*PL*, 199: 796).

[118] 1 *Tesalonicenses*, IV, 4.

uniuersitas subiectorum, de capitis præpositorum sibi incolumitate lætetur (*PL*, 199: 541).[119]

> En resumen, pues, cuatro son las cosas que se esfuerza por inculcar [Plutarco, en la *Institutio Traiani*] a los príncipes de la comunidad política: la reverencia a Dios, la propia formación, la capacitación de los oficiales y demás mandos y el afecto y protección de los súbditos. Afirma, por tanto, en primer lugar, que hay que honorar a Dios; después, que todos tienen que formarse y prepararse para que, conforme al pensamiento del Apóstol (aunque Plutarco no tuviese noticia del Apóstol), cada cual sepa mantener su propio ser en la santidad y en el respeto; luego, que la capacitación de toda la casa haga sentir el perfume de la sabiduría de su cabeza, y, finalmente, que toda la corporación de los súbditos encuentre motivo de recogijo en la incolumidad de los que la rigen (Ladero 1984: 348-349).

Los cuatro principios recomendados por el *Policraticus* revelan, además, la finalidad que deberían tener, en la opinión de Juan de Salisbury, los *specula principum*: según parece sugerir el obispo inglés, los tratados para la instrucción de los príncipes no han de ofrecer un retrato del rey ideal entendido como cabeza de un cuerpo estático, descolgada del resto de los miembros, sino una imagen del rey visto como cabeza de un cuerpo dinámico, la cual no puede existir ni gozar de buena salud sin apoyarse en el resto del cuerpo y sin cuidar de todos y cada uno sus miembros.[120]

Igualmente crítico con la política monárquica es el *De instructione principum* (ca. 1193) de Geraldo de Gales, dedicado a la posterioridad y, "si cuipiam modernorum principum opuscula nostra, quæ prouectior ætas elaborauit, præsentanda fuerint", al futuro Luis VIII de Francia, hijo y sucesor de Felipe

---

119 El texto de Juan de Salisbury *Policraticus* evoca el *ordo diligendi* agustiniano: *quod supra se, quod in se, quod sub se.* El libro tecero del *Policraticus* ofrece la siguiente definición del concepto de *sui cura*: "Est ergo primum hominis sapientiam affectantis, quid ipse sit, qui intra se, quid extra se, quid infra, quid supra, quid contra, quid ante, uel postea sit, contemplari. Inde est forte quod illi, qui prima totius philosophiæ elementa posteris tradere curauerunt, substantiam singulorum arbitrati sunt intuendam, quantitatem, ad aliquid, qualitatem, situm esse, ubi, quando, habere, facere et pati, et suas in omnibus his proprietates, an intensionem admittant, et susceptibilia sint contrariorum, et an in eis ipsis aliquid inueniatur aduersum". El conocimiento de sí mismo, *sui ipsius notitia*, consiste en determinar su propio lugar dentro del gran esquema de la naturaleza trazado por la divinidad, "quid ipse sit, qui intra se, quid extra se, quid infra, quid supra, quid contra, quid ante, uel postea sit" (*PL*, 199: 479). Juan de Salisbury entiende el "γνῶθι σεαυτόν, id est scito te ipsum" como la conciencia de los límites de la naturaleza humana, cuya transgresión sería una ὕβρις: "La contemplation de soi engendre quatre fruits: la connaisance de son caractère vil, l'amour du prochain, le mépris du monde, l'amour du Dieu" (Courcelle 1974: I, 275). Una conciencia de sus propios límites y debilidades que deberá tener asimismo el gobernante.

120 Estructuran sus tratados en torno a los cuatro principios mencionados por el *Policraticus* tratados como el *De bono regimine principis* de Helinando de Froidmont y el *Eruditio regum et principum* de Gilberto de Tournai. Los recuerda también Vicente de Beauvais en el *De morali principis institutione* y en el libro séptimo, *De scientia politica*, de su *Speculum doctrinale.* Asimismo, los tiene presentes Juan de Gales, en su *Breuiloquium*, que cita el libro cuarto del *Policraticus.*

Augusto, "quia litteris et liberalibus studiis affatim est a teneris annis imbutus" (Warner 1891: 4-5):

> De principis instructione tractatum edere me compulit id præcipue, quod in principum moribus et prælatorum, qui alios tam in exemplo quam potestate regere tenentur et informare, quod digne reprehendi possit, plus inuenio (Warner 1891: 4).

> La razón que me ha llevado a escribir el presente tratado sobre la educación de los príncipes reside, principalmente, en que cada vez hay más aspectos dignos de censura en el comportamiento de los príncipes y de los oficiales, cuya conducta, tanto personal como pública, debería servir de ejemplo y fuente de inspiración para los demás.

Una meditación acerca de los límites del poder político, dirigida contra la degradación moral de unos *principes* y *prælati* quienes, muy alejados de la *uiri pastoralis descriptio* y de las *uirtutes* que supone, "non pascere quærunt, sed pasci", "præesse cupiunt, non prodesse", quienes, al buscar únicamente el *nomen* y no el *omen*, el *honor* y no el *onus* de su *dignitas*, han dejado de ser un *speculum* y un *exemplum* para sus súbditos:

> Princeps igitur in eminenti specula constitutus tanquam omnium obtuitus in se nouerit esse conuersos, sic os, sic oculos, sic membra singula gestusque corporis omnes, ut nec unum in tot millibus oculum offendat, regere tenetur et moderari (Warner 1891: 9).[121]

> El príncipe, puesto en el lugar más alto como un espejo hacia el cual se dirigen todas las miradas, debe controlar y moderar los movimientos de sus labios, el parpadeo de sus ojos, los gestos de cada uno de sus miembros y la compostura de todo su cuerpo, para que, de esta manera, no ofenda a ninguno de los miles de ojos que lo contemplen.

Fruto de un atento y dilatado proceso de redacción, el *De instructione principum* se estructura en tres *distinctiones*, de los cuales la primera, de corte más teórico —*de principe instruendo doctrina et præcepta*—, "per uaria auctorum tam theologorum quam ethnicorum et ethicorum testimonia, doctrinam continet et præcepta";

---

[121] "Principes autem in eminenti specula constitutos, quorum facta palam populos prouocant ad exempla" (*Ibíd.*, 88); "sicut enim principalium uirorum, qui in eminenti specula sunt positi, uirtutes emicant, sic et uitia cunctis palam fiunt, et contagio multos exemploque corrumpunt" (*Ibíd.*, 141-142). El galés insiste, en más de una ocasión, en la idea de la transmisión social y política de la virtud, aunque sin hacer uso de la imagen del *speculum*: "Mobile mutatur sempre cum principe uulgus, id princeps super omnia bonus appetere debet et ad hoc quoque totis nisibus aspirare, ut se cunctis, tam subditis quam cæteris, uitæ meritis et factis egregiis imitabilem reddat" (*Ibíd.*, 141).

mientras que las otras dos, de carácter más práctico —*exempla*—, pretenden ofrecer "rationem docendi regiminis per exempla", extraídos de la historia más reciente y con especial atención al reinado de Enrique II:[122]

> Est ergo trimembris operis huius distinctio; prima de principe instruendo per uaria auctorum tam theologorum quam ethnicorum et ethicorum testimonia doctrinam continens et præcepta. Secunda uero et tertia rationem docendi regiminis per exempla (Warner 1891: 4).

> La presente obra se estructura en tres partes: la primera trata de la instrucción de los príncipes y contiene consejos y preceptos ilustrados mediante diversos testimonios extraídos tanto de teólogos como de autores gentiles y filósofos; la segunda y la tercera ofrecen ejemplos de cómo ha de ser el gobierno de los príncipes.

En la línea abierta por Juan de Salisbury con su *Policraticus*, Geraldo de Gales recurre a las *leges imperatorum*, concretamente a la ley conocida como *Digna uox*, para argumentar "quod legibus etiam alligari principes debent" y, en todo caso, la necesidad de que "secundum leges uiuere debeant imperatores, licet legibus non astricti" (Warner 1891: 121).[123] Geraldo de Gales condena, asimismo, los abusos de la tiranía, caracterizada por la impunidad y la violencia, y, sobre todo, por la corrupción de la moralidad.[124] Como Salisbury, no duda en justificar el tiranicidio, a partir, también, del *De officiis* ciceroniano.[125]

---

[122] Un método expositivo similar al que expondría por Juan de Viterbo en su *Liber de regimine ciuitatum*: "Inter multos labores, dum potestati Florentie assiderem, nocturnas uigilias et rara otia, que quorumdam dierum assumpsi michi, non ex toto preterii otiosa; sed ad enncleandum doctrinam et practicam de regimine ciuitatum et ipsarum rectoribus per diuersa librorum uolumina diffusam, hoc opusculum diligentia qua potui nuper descripsi, ut [cognoscatur] per hoc doctius in regimine se gerere prudens et sapiens cognoscat[ur], et inde merito commendetur; rudes uero et indoctos in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ipsius commodis peritia eruditi, ad regendum alios secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, gloriam et honorem" (Salvemini 1901: 217).

[123] *Cod.*, 1, 14(7), 4.

[124] Al igual que el *bonus rex* es un espejo de virtudes, el *tyrannus* contagia el vicio, síntoma de su *praua uita*: "Tyrannus autem nec pacis nel belli tempore populi procurat indemnitatem; nec solum non instruit, sed etiam uniuersos, utpote præesse cupiens et non prodesse, prauæ uitæ potius exemplo corrumpit". De ahí que el rey sea como un padre y patrón de la patria, *tanquam patriæ pater atque patronus*, ya que *paterno populum tractat affectu*, mientras que el tirano sea un padrastro, *uitricus*, que pretende "non supportare [...], sed suppeditare, non defendere [...], sed confundere, non construere [...], sed destruere, non prodesse [...], sed præesse, non patrocinari [...], sed per omnia nouercari (Warner 1891: 54-56 *passim*).

[125] Véase la nota 113.

En la segunda mitad del siglo XII, escribe también Pedro de Blois (ca. 1135-1203), tutor de Guillermo II de Sicilia y, a partir de 1173, consejero del rey Enrique II, a quien le dedicaría un breve *speculum principis*, el *Dialogus cum Henrico rege*, así como varias epístolas, las cuales reflejan los abusos de poder y la corrupción de los oficiales del reino, que critican, con la misma vehemencia, el *Policraticus* y el *De instructione principum*.

El *Dialogus cum Henrico rege* (ca. 1180) toma la forma de un diálogo entre el monarca, consternado ante el desafío y la rebelión de sus hijos, entre ellos, Enrique el Joven, a quien había asociado al trono hacía pocos años, y Pedro de Blois, quien aconseja al rey a calmar su ira, conducente, inevitalemente, al odio, y a controlar sus palabras de maldición y su deseo de venganza. Una dramatización de las contiendas entre vicios y virtudes, tan comunes en la literatura moral de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, el *Dialogus cum Henrico rege* de Pedro de Blois condena vicios como "sermones otiosi, detractores, uerba dolosa, falsa promissa, periuria, maledicta, ira, inuidia, odium, cupiditas, gulositas, auaritia, luxuria, superbia", los cuales califica, mediante una metáfora médica, de *uulnera*.[126] Como *medicina uulneribus*, "ne, si putrescere permittantur, ea cum dolore maximo uel comburi oporteat uel incidi", propone la *patientia*, la *humilitas*, la *fortitudo*, acompañadas de otras virtudes como la *iustitia*, la *misericordia*, la *pietas* o el *amor Christi* (*PL*, 178: 982-986 *passim*).

El epistolario de Pedro de Blois, muy crítico con la realidad social y política de la Inglaterra de mediados y finales del siglo XII, incluye varias cartas dedicadas al rey Enrique II, a la reina Leonor de Aquitania, así como a Enrique el Joven, correy desde 1173, pero aliado de su madre de sus heramos durante las rebeliones de los años 1173-1174. Si las cartas a Enrique II podrían ser definidas como *litteræ exhortatoriæ*, las dedicadas a Enrique el Joven rozarían más bien la categoría de las *litteræ correctionis* o *instructionis*, en las que "te deprecamur ut dominum, hortamur ut regem, docemus ut filium" a alejarse del error, *error*, y a volver al camino de la verdad y de la justitica, *via ueritatis et iustitiæ*. En ellas, el clérigo francés se postula a

[126] "Uulnera etiam nostra sunt quod bonos uiros offendimus, quod aliquando potentes a nobis grauiter exasperamus, quod iustitiam uendimus et calumniatores recipimus et oppressores pauperum sustinemus, quod iniustas preces frequenter audimus, quod nec ordinem ecclesiasticum nec religiosorum uitam debita et condigna reuerentia honoramus, quod testamenta morientium, quod iura uiuentium, quod matrimonia uirginum impendimus, quod desideramus mortem hominum, quod inter amicos seminamus discordias, quod res ecclesiasticas uel alio modo illicitas usurpamus" (*PL*, 178: 986).

sí mismo como responsable de la *animarum cura* y *salus* y se propone dirigirse al joven príncipe "in spiritu libertatis, quod salutem animabus, quod quietem populis, quod Ecclesiæ libertatem, quod honorem Deo, et patriæ liberationem conferat" (*PL*, 178: 109). En este sentido, la *Epistola XXXIII* ofrece un antirretrato de Enrique el Joven, a quien condena por *tyrannus*, *invasor* y *parricida* y a quien declara "Dei et iustitiæ inimicus, omniumque legum transgressor":

> Quod rex et princeps pacifice possidebas, hoc tyrannus et inuasor, spoliatione ecclesiarum, oppressione pauperum, incendiis et homicidiis, et ad ultimum parricidio, nunc usurpas. Parricidæ siquidem censentur, qui in parentes armati insurgunt; quos et leges sæculi damnant et canones a beneficio successionis excludunt. Ius tuum in iniuriam conuertisti, dum quod æquitas offerebat, per iniquitatem extorquere intendis. [...] Dei et iustitiæ inimicum, omniumque legum te transgressorem constituis (*PL*, 178: 109).

> Todo aquello que poseías pacíficamente, como rey y príncipe, lo usurpas ahora como tirano e invasor, expoliando iglesias, oprimiendo a los pobres, provocando incendios y homicidios, y, por último, incurriendo en un delito de parricidio. De hecho, los parricidas deberían ser objeto de censura, por rebelarse en armas contra sus padres. Los condenan, además, las leyes seculares, y los cánones contemplan su exclusión del derecho de sucesión al trono. Has convertido tu derecho en injuria, ya que pretendes extorsionar injustamente aquello que la equidad te ofrecía por derecho. Te has convertido en enemigo de Dios y de la justicia, en transgresor de todas las leyes.

El mismo tono crítico, aunque más pausado y comedido, recorre las cartas dirigidas a Enrique II, mediante las cuales Pedro de Blois intenta ofrecerle al rey un espejo de un reino carcomido por las injusticias de los oficiales. De Blois compara el reino, formado de *tam spatiosæ et diffusæ regiones*, con una casa familiar, donde al padre de familia se le ocultan, muchas veces, hechos que podrían no ser de su agrado:

> Cum multa fiant in domibus priuatorum, quæ dominorum notitiæ subducantur, non est uestræ negligentiæ aut incuriæ ascribendum, si in tam spatiosis et diffusis regionibus, quibus Dominus uos præfecit, singulorum excessus non nouistis ad plenum (*PL*, 178: 298).

> Si hasta en las casas de los particulares ocurren muchos hechos que se les ocultan a los padres de familia, no es una muestra de negligencia ni de descuido por parte de Vuestra Majestad que no tengáis pleno conocimiento de los excesos cometidos por cada uno de los oficiales, en un reino tan grande y tan extenso como el que os ha encomendado Dios.

Excesos de los *iustitiarii*, de los *vicecomitum innumeri officiales* y hasta de los *forestarii*, que "absconduntur, aut amore, aut timore, aut lege consanguinitatis, aut pietatis officio, aut occultis muneribus redimuntur" (*PL*, 178: 298). Será responsabilidad del rey nombrar oficiales que sean un ejemplo de moralidad y ética profesional para los súbditos:

> Sane illi constituendi sunt iudices populorum, quos uita purior, et eminentior prudentia præ cæteris illustrauit: nam reuerentia et auctoritate præsidentium uitia temperantur in subditis (*PL*, 178: 300).
>
> Deberían ser nombrados jueces quienes destacan por la honestidad de sus costumbres y por la fuerza de su prudencia, puesto que el respeto y la autoridad de los oficiales ayudan a mitigar los vicios de los súbditos.[127]

Es, asimismo, digno de mención, el *Speculum regum* (ca. 1183) de Godofredo de Viterbo, escrito en la década final del siglo XII. Considerado, generalmente, como el primer escrito político titulado, por su propio autor, como *speculum* —título que implica un solapamiento entre la terminología moderna y la medieval—, el tratado de Viterbo ofrece al emperador Enrique VI (1190-1197) la ocasión de considerarse a sí mismo en el espejo de la historia, a la vez que se presta a ser empleado como libro didáctico escolar:[128]

> [...] in hoc opere, quod Speculum regum apellatur, decet tuam eminentiam assidue speculari, in quo finem et principium imperii et gesta regum omnium potes imaginari. [...] que omnia de pluribus istoriis aggregata et diuturnis laboribus de

---

[127] "Expedit uobis, illustrissime princeps, ista diligenter attendere, talesque ministros publici iuris instituere, qui uestro, uestræque iustitiæ principalis exemplo Deum timeant, qui non sequantur retributiones, qui personarum gratiam non acceptent, qui de vestrorum familiarium parentela fiduciam impunitatis, et audaciam sæuiendi non habeant" (*Ibíd.*, 302), fragmento que ofrece un retrado ideal del *minister publici iuris.*

[128] "Il est vrai qu'il vise surtout à faire introduire son propre ouvrage dans les écoles avec le soutien du roi Henri VI le Sévère, à qui le livre est dédié (Munk Olsen 1995: 35).

Para el contexto histórico y la convivencia, en las cortes reales, de *fabulae* e *historiae*, véase C. S. Jaeger, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*), principalmente el capítulo "Instructing the Laity in Courtesy": "The clerics then possessed a powerful argument for the superiority of the works: they brought useful moral instruction; the fables merely filled the heads of the listeners with foolish lies. But what commended the fables was that they contained the element of the marvelous or miraculous, and the appeal of this for a lay audience in the twelfth century was very great indeed". Así pues, "in the early twelfth century we see clerics produce a new type of history in which *fabulæ* became assimilated to *Gesta regum* and *Historiæ principum.* The earliest successful and influential amalgamation of the two was Geoffrey's *Historia regum Britanniæ.* This was makes a major transition in the development of medieval narrative and of the romance" (Jaeger 1985: 228).

> multis uoluminibus exflorata sapientia tui numinis, si placet, in puerorum scolis facias lectitari; cum sit honestius istorias et naturas regum et imperatorum, quibus mundus instruitur et ornatur, animo pueri legentis imprimere, quam fabulas Choridonis uel pecudes Melibei memorie commendare (Waitz 1872: 21-22).

> [...] conviene que Su Majestad se contemple, constantemente, en este tratado, titulado *Speculum regum*, el cual evoca el principio y el fin del Imperio [romano], así como las hazañas de todos los reyes. [...] Con su permiso, todo este material, fruto de nuestros esfuerzos diarios, que hemos extraído de no pocos textos históricos y embellecido con citas de varios libros, podrá servir como manual de escuela, dado que es más provechoso enseñar a los niños las proezas de los reyes y de los emperadores cuya gloria ilumina y honra nuestra sociedad, antes que hacerlos memorizar los llantos amorosos de Coridón y las réplicas bucólicas de Melibea.

Más que un tratado moral propiamente dicho, el *Speculum regum* de Godofredo de Viterbo, igual que el *opusculum* de Freculfo de Lisieux o los escritos de los biógrafos carolingios, reivindica la función de la historia como fuente de conocimiento y de autoconocimiento, en un momento en que "les texts historiques no font partie du canon scolaire" (Munk Olsen 1995: 35). Como observa C. S. Jager, "to follow the examples of our ancestors is to act in an ordained, legal way. Therefore, the study of the examples of past generations constitutes a part of instruction in morals, even apart from the school tradition in ethical instruction through the reading of *auctores*. It forms part of the instruction of kings throughout the period", hasta el punto de convertirse en un "common place in the prologues to historical works" (Jager 1985: 229).

En los menos conocidos *Gesta Friderici* (ca. 1185), Godofredo de Viterbo, comprometido con la causa imperial, ofrece una imagen del emperador Federico I de Hohenstaufen (1155-1190) como *lex uiua*, como *lex animata*, que puede "dare, soluere, condere leges".[129] Un eco de la ley *Omnis iurisdictio* de la *Constitución de Roncaglia* (1158), según la cual "omnis iurisdictio et omnis districtus apud principem est et omnes iudices a principe administrationem accipere debent et iusiurandum prestare quale a lege constitutum est" (Colorni 1969: 26).

[129] "Principis officium sine Cesare nemo meretur; | Omnis honor mundi te constituente tenetur; | Absque tuo dono uix ualet ullus honor. | Tu lex uiua potes dare, soluere, condere leges. | Stantque caduntque duces, regnant te iudice reges; | Rem quocumque uelis lex animata geris" (Waitz 1872: 316).

De finales del siglo XII y principios del siglo XIII data el *De bono regimine principis* (ca. 1200) del cisterciense Helinando de Froidmont. Siguiendo las líneas directrices de la *Institutio Traiani*,[130] el tratado de Helinando de Froidmont, transmitido fragmentariamente gracias a una recopilación hecha por Vicente de Beauvais, es una de las principales fuentes de inspiración del libro octavo, *De scientia politica*, del *Speculum doctrinale*.

Profundamente influido por el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *De bono regimine principis* sería el eslabón que asegura la cotinuidad entre el *Policraticus* y algunos de los *specula principum* más influyentes de la segunda mitad del siglo XII, como el *Eruditio regum et principum* (ca. 1259) de Gilberto de Tournai, el *De morali principis institutione* (ca. 1264) de Vicente de Beauvais, la primera parte de su inacabada enciclopedia política, o el *De eruditione principum* (ca. 1265) de Guillermo Peraldo.

Dedicado a un rey genérico y compuesto como un diálogo entre padre e hijo, el *Speculum regale* noruego, el único escrito del siglo XIII cuyo título coincide con la terminología crítica actual,[131] alterna recomendaciones de cariz moral con exposiciones sobre asuntos de climatología, geografía e historia, mitología, fauna y flora, cortesía, ciencia política y arte militar, entre otros:

[130] Helinando de Froidmont cita la *Institutio Traiani* también en uno de sus sermones, *De potestate et probitate Ecclesiæ*, donde sostiene la superioridad del *sacerdotium* sobre el *imperium*: "Plutarchus philosophus, Traiani principis institutor et doctor, dicit rempublicam esse uelut quoddam corpus diuini muneris beneficio animatum, quod summæ motu æquitatis agitur, et rationis moderamine gubernatur. Caput huius corporis princeps est. Qui autem diuino cultui et religioni præsunt, tanquam eiusdem corporis anima suscipiendi et honorandi sunt. Hinc manifeste colligitur, quod quantum præcellit anima corpori, tantum sacerdos regi. Audiant igitur reges terræ, et mundi principes, et omnes sæculi potestates; et æquis auribus audiant, quod sic ordinauit Dominus, ut illis præsideant sacerdotes". Una jerarquía ciertamente de origen divino: "Omnis prælatus ecclesiasticus super gentes et regna a Domino constituitur; quia multitudini sæcularium, et potestati regum ac principum a Domino præfertur. Sic enim Dominus ab initio ordinauit, ut omnis dignitas sæcularis, et mundana potestas ecclesiasticæ dignitati subiecta sit, et ab ea tanquam a superiore inferior, et a potiore indignior regatur" (*PL*, 212: 713-714).

[131] "The title, *Speculum regale*, is also of a kind that was common in those days. *Specula* of many sorts were being produced: *Speculum Ecclesiæ*, *Speculum stultorum*, *Speculum naturale*, and *Speculum perfectionis* are some of the titles used for writings of a didactic type. The German *Sachsenspiegel* is an instance of the title employed for a work in vulgar idiom. There was also a *Speculum regum*, or *Mirror of Kings*, and a century later an English ecclesiastic wrote a *Speculum regis*, but the writer knows of no other work called *Speculum regale*" (Larson 1917: 7-8).

> The book has been given a handsome title: it is called *Speculum regale*, not because of pride in him who wrote it, but because the title ought to make those who hear it more eager to know the work itself; and, for this reason too, that if any one wishes to be informed as to proper conduct, courtesy, or comely and precise forms of speech, he will find and see these therein along with many illustrations and all manner of patterns, as in a bright mirror. And it is called *King's Mirror*, because, in it, one may read of the manners of kings as well as of other men. A king, moreover, holds the highest title and ought, with his court and all his servants, to observe the most proper customs, so that in them his subjects may see good examples of proper conduct, uprightness, and all other courtly virtues. Besides, every king should look frequently into this mirror and observe, first, his own conduct and, next, that of the men who are subject to him. He should reward all whose conduct is good, but should discipline and compel those to observe good morals who cannot learn without threats. Although the book is first and foremost a king's mirror, yet it is intended for every one as a common possession; since whoever wishes is free to look into it and to seek information, as he may desire, about his own conduct, or any other type of manners which he may find discussed in the book. And I believe that no man will be considered unwise or unmannerly who carefully observes everything that he finds in this work which is suited to his mode of living, no matter what his rank or title may be (Larson 1917: 74-75).

Si bien una posible relación de interdependencia entre el *Speculum regale* y la literatura occidental coetánea ha sido cuestionada en más de una ocasión,[132] el tratado noruego comparte con los tratados políticos de su época toda una serie de particularidades, debidas, probablemente, a un fondo mental común. Por ejemplo, el *Speculum regale* se dirige a un público amplio, esto es, al reino entero, característica que también presentan la *Segunda Partida* del Alfonso X el Sabio, un código de leyes que se deben conocer y acatar, y el *De regimine principum* de Egidio Romano, "sufficiently vulgarized to appeal to lay audiences and, unlike most other princely mirrors, it addresses itself not just to the prince, but to all citizens, thus substantially widening the scope of its intended target audience" (Briggs 1999: 12).

No obstante, el autor del *Speculum regale*, que dedica a la figura del rey catorce de un conjunto de setenta capítulos, no trata, en momento alguno, de la formación moral del monarca, de ahí que el texto, de claras aspiraciones didácticas y enciclopédicas,[133] sea más bien un espejo para "young men who are looking

---

[132] Bagge 1979; Schnall y Simek 2000.

[133] "Some time during the reign of Hakon IV, perhaps while Vincent was composing his great *Speculum maius*, a learned Norseman wrote the *Speculum regale*, or *King's Mirror*, a work which a competent critic has characterized as *one of the chief ornaments of Old Norse literature*. Unlike the sagas and romances, which have in view chiefly the entertainment of the reader, the *King's Mirror* is didactic throughout; in a few chapters only does the author depart from his serious purpose, and all but two of these are of distinct value" (Larson 1917: 6).

forward to a career in the higher professions" (Larson 1917: 6), que, estrictamente, un espejo de príncipes:

> La *section du roi* est donc une digression mais qui se rattache d'une façon précise au projet d'ensemble exposé dans le prologue. Cette situation explique, à notre avis, les divergences que nous constatons entre elle et les *Fürstenspiegel* étrangers. Il faut d'abord souligner que l'auteur du *Speculum regale* ignore presque entièrement le thème qui est fondamental dans les œuvres étrangèrs: l'opposition entre le bon et le mauvais roi, entre le *rex iustus* et le *tyrannus*. [...] Il en résulte que l'auteur n'étudie jamais directement le prince idéal: le *Speculum regale* ne comporte pas de catalogue de vertues royales, et encore moins des vices à éviter. L'auteur dit seulement que le roi doit être sage et avoir des connaissances étendues, et il le décrit comme il doit se comporter avec ceux qui sont au-dessous de lui. Autrement, il ne parle guère de sa morale publique ou privée. [...] Tout cela s'explique par le fait que la *section du roi* n'est pas une étude de la royauté destinée au prince [...] mais une étude du roi du point de vue des courtisans et faite surtout pour eux. [...] En guise de conclusion on peut donc dire que si la *section du roi* est d'une certaine façon apparentée aux *Fürstenspiegel* et porrait être qualifiée de *fürstenspiegelachtig*, le *Speculum regale* n'appartient pas à ce genre littéraire (Jónsson 1987: 403-405).

A un público general se dirigen también el *Breuiloquium de uirtutibus* (ca. 1266) y el *Communiloquium* (ca. 1265-1269/1270) del franciscano Juan de Gales († 1285), un manual para predicadores, cuya primera *diuisio* reúne un extenso material "de republica et informatione personarum ex quibus constituitur" (*Prologus*). Si, según sugiere Jenny Swanson, optáramos por definir el *Communiloquium* como un *Fürstenspiegel* o *speculum principis*, en la acepción más amplia del término, entonces deberíamos considerar que se trata de un *speculum de principibus*, esto es, de un *speculum* dirigido no necesariamente a los *principes*, sino, sobre todo, a sus *subditi*, con la intención de enseñarles cómo deberían ser sus gobernantes:

> In *Communiloquium*, as in the *Breuiloquium de uirtutibus*, John's writing on the *princeps* should not be classified with the works of the contemporary friars, although it would seem reasonable to classify it in the *Fürstenspiegel* genre, for which a wider definition is used. The *princeps* was clearly important to John of Wales. Good leadership was a major issue for him as much as for the friars writing for the Capetian court, but his audience was very different. Because of this we should perhaps reverse the usual question asked of a *Fürstenspiegel*, and examine what it tells ordinary people about the *princeps* rather than what it advises the *princeps* to do on his account (Swanson 1989: 81).

A su vez, los primeros once títulos de la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio conforman un espejo de príncipes, incluido en un extenso código legal, redactado con la finalidad de ser la futura constitución del reino. A diferencia de la mayoría de los *specula principum*, el alfonsí es un texto de autoría real[134] sobre la formación de los emperadores, reyes y otros grandes señores. Además de ser un *speculum* encargado por un rey, quien *faze el libro*, para la edificación de los *reyes de nuestro señorio*, la *Segunda Partida* proyecta una imagen del rey ideal y se la ofrece al pueblo, destinatario también del código alfonsí, cuyas leyes "deue guardar como a su uida e a su pro": el espejo del Rey Sabio es, así pues, el *speculum* de un *princeps*, escrito para la educación y formación de otros *principes*, sus seguidores en el trono, el cual enseña a los gobernantes y a sus súbditos cómo debe ser un *princeps*.

Aunque las coincidencias formales y, en menor medida, temáticas, con los tratados ético-políticos dedicados a Luis IX son, como se verá más adelante, innegables, la *Segunda Partida* inaugura, junto con el *De regno* de Tomás de Aquino, dedicado a Hugo II de Chipre (1254-1267), una nueva etapa en la evolución de los *specula principum* occidentales, que pretende armonizar el pensamiento agustiniano y la filosofía moral aristotélica, y que asegura, por tanto, la transición entre los primeros *miroirs de prince capétiens*[135] y el *De regimine principum* de Egidio Romano, escrito para el Felipe IV de Francia (1284-1305).

Una vez más, el sintagma *speculum principis* funciona como un compuesto artificial, como un recurso exegético empleado para agrupar todo un conjunto de textos, no siempre de la misma factura política. Así pues, la expresión *speculum principis* se podría entender desde tres perspectivas diferentes, en función del valor especificativo, objetivo o subjetivo, que se atribuya al genitivo *principis*. Bajo estas circunstancias, un *speculum principis* se podría definir como un tratado escrito sobre un *princeps*, para un *princeps* o, en algunos casos, fruto de su autoría, de existencia autónoma o parte de una obra mayor, que pretende la instrucción de un *rex*, *princeps* o *magistratus*, entendido como el principio rector y elemento vertebrador de una compleja realidad social y política.

Desde el punto de vista formal, los *specula principum* de los siglos XI, XII y XIII, son, mayoritariamente, tratados independientes o incluidos en una obra

---

[134] Al igual que el *Llibre de saviesa* del rey Jaime I de Aragón o los *Enseignements de roi Saint Louis à son fils*.

[135] Genet 2003: 292-305.

mayor, de cierta extensión textual. Se trata de escritos, como los del siglo IX, de carácter didáctico y, al mismo tiempo, divulgativo,[136] que siguen unas determinadas pautas formales y que buscan recabar la *captatio beneuolentiæ* del lector. A la voluntad de *enseñar deleitando* pertenecen iniciativas como la inclusión de *exempla*, *prouerbia* y *sententiæ* en la estructura de los *specula principum*, o bien la traducción y la adaptación de textos sapienciales, con un fuerte componente ficcional. En este sentido, libros como la *Poridat de las Poridades*, traducción castellana del *Secretum Secretorum*, el *Calila e Dimna*, los *Bocados de oro* o las *Flores de filosofía* acabarían convirtiéndose en algunos de los *espejos de príncipes* más leídos en Castilla.[137]

Una característica formal igualmente digna de reseñar es la estructura de los *specula principum*, de los cuales algunos se organizan en torno a la relación de interdependencia entre gobierno de sí mismo y gobierno de los demás, presente en la mentalidad occidental desde tiempos arcaicos; mientras que otros adoptan como principio estructurante la división aristotélica de la filosofía práctica en ética, economía y política, recuperada, en gran medida, gracias a los tratados enciclopédicos. A la primera categoría pertenecen textos como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *De bono regimine principis* de Helinando de Froidmont y el *Eruditio regum et principum* de Gilberto de Tournai. La segunda categoría la representan el inacabado *opus uniuersale de statu principis* de Vicente de Beauvais, el

---

[136] Por ejemplo, Geraldo de Gales llama la atención acerca del hecho de que su *De principis instructione* puede ser una lectura idónea también para los *prælati* y *uiri ecclesiastici*: "De prælatis autem et uiris ecclesiasticis eorumque gestis memoratu dignis tam antiqui temporis quam etiam modernis, quorum, Deo gratias, copia grandis, ne liber in immensum excresceret et superuacui magis uideremur in hoc quam necessarii, supersedendum ad preces et non per singula currendum modestiæ maioris esse censuimus. Præsertim etiam, cum ea quæ de principibus exempla posuimus ad prælatos etiam instruendum, necnon et priuatos quoque dociles et bonos erudiendum, non incongrue referri possunt (Warner 1891: 142).

[137] Los filósofos árabes e islámicos distinguían entre los *siyâsa*, tratados de filosofía política propiamente dichos, como, por ejemplo, los de Alfarabi, y los *adab* —término que significaba inicialmente 'norma de conducta, costumbre'—, obras de educación moral, social y política, los cuales intentaban transmitir el contenido filosófico mediante la narración y la ficción. En el *Régimen del solitario*, Avempace cita "libros que contienen consejos palaciegos", como el *Kalila y Dimna* y *Los sabios árabes*, el cual no se nos ha transmitido, y los caracteriza como "libros sobre educación que escribieron los literatos y que llaman psicológicos": "La mayoría de las cosas que se encuentran [en tales obras] son [solo] parte de un libro [más general]; tal es, por ejemplo, lo que se halla en los capítulos que versan sobre las relaciones amistosas con el sultán o acerca del trato con los hermanos o cosas parecidas, de todo lo cual, lo más importante es únicamente veradadero para un momento determinado y para un modo de proceder concreto. Y si cambia aquella forma de vida, cambian [también] las opiniones que constituían enunciados y [enseñanzas] universales, convirtiéndose en particulares después de haber sido universales, pasando a ser, de esto modo, de útiles que eran a perjudiciales y desechables. Tú mismo podrás ver claro eso si te fijas en lo que hay en los libros escritos sobre esta [materia] y comparas cada sentencia con lo que [acontece] en los tiempos posteriores a aquellos [en que se escribieron]" (Lomba 1997: 98).

De eruditione principum de Guillermo Peraldo, la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio y el *De regimine principum* de Egidio Romano. Otros tratados, como el *Communiloquium* de Juan de Gales, ofrecen consejos referentes a los diferentes miembros que componen el cuerpo político de la *respublica*,[138] mientras que el *De principis instructione* de Geraldo de Gales, el *Karolinus* de Egidio de París, la *Summa de uitiis et uirtutibus* de Guido Faba y el *Breuiarium de uirtutibus* de Juan de Gales siguen fieles al discurso de la virtud y del vicio.

Se opta, generalmente, por estructurar los textos en *libri*, *capitula*, *distinctiones* o *diuisiones*, ordenados temáticamente, con la finalidad de facilitar tanto la consulta como la memorización de los contenidos.[139] Los términos que emplean los autores

---

[138] "Et quoniam respublica ut dictum est in communi est uelut quoddam corpus compaginatum ex membris. Princeps enim ut dominans obtinet locum capitis, prepositi et iudices ad modum aurium et oculorum, senatus uel collectio sapientum et consiliariorum ad modum cordis, milites protegentes ad modum manuum, laborantes siue agricole solo adherentes ad modum pedum, prout ait Plutarcus in libro qui intitulatur instructio Traiani. Primo dicendo de republica in se et in communi, secundo de personis ex quibus constituitur sigiliatim et de ammonitione earum; de primo scilicet de republica primo inquirendum quid sit, secundo qualiter constituitur. Tercio quibus uirtutibus erudiatur, regitur et conseruatur. Quarto qualiter per contrarium deficit et dissoluitur et ex quorum defectu. Quinto de sollicitudine antiquorum et labore pro conseruatione reipublice et de magnitudine sustinentie pro ipsa. Sexto qualiter non contrariatur doctrina reipublice doctrine euangelice sicut aliqui posuerunt doctrine euangelice detrahentes" (*Prologus*).

[139] [Vicente de Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*] "Olim dum in monasterio Regalis Montis ad exercendum lectoris officium iuxta sublimitatis uestre placitum, domine mi rex Francorum, moram facerem, ibique uos et familiam uestram diuinis eloquiis aurem pariter ac mentem prebere diligenter interdum aduerterem, michi quidem utile uisum est aliqua de multis libris quos aliquando legeram ad mores principum et curialium pertinentia summatim in unum uolumen per diuersa capitula distinguendo colligere, quatinus et ego et fratres ceteri de ista materia, de que nimirum pauca inueniuntur scripta, speciale quid in promptu haberemus ad quod opportune possemus recurrere, si quando nobis incumberet huiuscemodi generibus hominum, uidelicet principibus, militibus, consiliariis, ministris, balliuis, prepositis, ac ceteris siue in curia residentibus siue foris rempublicam administrantibus, ea que ad uite honestatem et anime salutem spectant, unicuique, prout statui suo competit, priuatim uel publice suadere" (Schneider 1995: 3).

[Guillermo Peraldo, *De eruditione principum*] "Opus uero istud decreui in septem libros distinguere, ut ea quæ in ipso continentur et facilius inueniantur, et melius in memoria teneantur. In primo libro agitur in communi de quibusdam, quæ ad principes pertinent; in secundo ostenditur quomodo ad Deum et Ecclesiam eius habere se debeant; in tertio, quomodo ad seipsos; in quarto, quomodo ad eos qui sunt circa ipsos; in quinto, quomodo ad eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios; in sexto, quomodo ad populum sibi subditum; in septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes" (*Proœmium*).

para referirse a sus tratados son *liber*,[140] *libellus*,[141] *opus*,[142] *opusculum*,[143] *tractatus*,[144] *eruditio*,[145] *exhortatio*,[146] *institutio*,[147] *instructio*,[148] *regimen*,[149] con la excepción del *Speculum regale* de Godofredo de Viterbo, intencionado como manual escolar, y del

---

140 Pedro de Blois elogia, en una de sus cartas a Juan de Salisbury, el *Policraticus*, al cual se refiere como *Liber de nugis curialibus*: "Librum uestrum de nugis curialibus legi, et mirabiliter me refecit; nam et ibi optima forma eruditionis est, et propter artificiosam sententiarum uarietatem inæstimabilis materia uoluptatis" (*PL*, 178: 82).

141 En el libro séptimo del *Speculum doctrinale*, Vicente de Beauvais describe la *Institutio Traiani* como *libellus pulcherrimus*, fuente de *magna utilitas*.

142 [Geraldo de Gales, *De principis instructione*] "Est ergo trimembris operis huius distinctio; prima de principe instruendo per uaria auctorum tam theologorum quam ethnicorum et ethicorum testimonia doctrinam continens et præcepta. Secunda uero et tertia rationem docendi regiminis per exempla" (Warner 1891: 4).

Opus uniuersale de statu principis se iba a llamar la enciclopedia política de Vicente de Beauvais: "Cum igitur, in illo articulo temporis, ob amorem et honorem illustrissimi domini nostri regis, opus quoddam uniuersale de statu principis ac tocius regalis curie siue familia necnon et de reipublice amministratione ac tocius regni gubernatione, non solum ex diuinis scripturis, sed etiam ex doctorum Catholicorum sententiis, insuper etiam philosophicis et poeticis conficere iam cepissem, ut uestre petitioni, que apud nos merito precepti uigorem optinet, cicius satisfacerem, ordine pretermisso, partem illam prefati operis, que ad puerorum regalium instruccionem pertinet, componere festinaui" (Amerbach 1481).

143 Juan de Viterbo escribe su *De regimine ciuitatum* con la intención de que "per hoc doctius in regimine se gerere prudens et sapiens cognoscat[ur], et inde merito comendetur; rudes uero et indoctos in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ipsius commodis peritia eruditi, ad regendum alios secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, gloriam et honorem" (Salvemini 1901: 217).

144 [Geraldo de Gales, *De principis instructione*] "De principis instructione tractatum edere me compulit id præcipue, quod in principum moribus et prælatorum, qui alios tam in exemplo quam potestate regere tenentur et informare, quod digne reprehendi possit, plus inuenio" (Warner 1891: 4).

145 La *Institutio Traiani* pretende, según Juan de Salisbury la *magistratuum eruditio* (*PL*, 199: 541).

Gilberto de Tournai, *Eruditio regum et principum*; Vicente de Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*; Guillermo Peraldo, *De eruditione principum*. *Instruere* y *erudiri* pretende también Geraldo de Gales, en su *De principis instructione*: "Præsertim etiam, cum ea quæ de principibus exempla posuimus ad prælatos etiam instruendum, necnon et priuatos quoque dociles et bonos erudiendum, non incongrue referri possunt (Warner 1891: 142).

146 [Guillermo Peraldo, *De eruditione principum*] "Propterea ego in ordine fratrum prædicatorum minimus a quodam principe rogatus et ad acquiescendum eius precibus a maioribus meis, quibus obedire debebam, inductus, ad gloriam beatissimae Trinitatis colligere uolui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia, non de meis confisus uiribus, sed de benignitate Saluatoris, qui potentes non abiicit, cum sit et ipse potens; et, in mundo natus, reges uoluit de se instruere, et eis in splendore sideris apparere" (*Procæmium*).

147 Pseudo-Plutarco, *Institutio Traiani*.

148 [Geraldo de Gales, *De principis instructione*]: *de principe instruendo* (Warner 1891: 4). *Instruere* contra la *soberbia* se propone Pedro de Blois en su *Epistola ad G. uirum nobilem*.

149 Juan de Viterbo, *Liber de regimine ciuitatum*; Orfino de Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*; Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *De regimine principum*; Egidio Romano, *De regimine principum*.

Speculum regum noruego,[150] ciertamente más próximo al estilo enciclopédico que a las exgencias formales y temáticas de los tratados de educación moral y política:

> The book has been given a handsome title: it is called *Speculum regale*, not because of pride in him who wrote it, but because the title ought to make those who hear it more eager to know the work itself; and, for this reason too, that if any one wishes to be informed as to proper conduct, courtesy, or comely and precise forms of speech, he will find and see these therein along with many illustrations and all manner of patterns, as in a bright mirror. And it is called *King's Mirror*, because, in it, one may read of the manners of kings as well as of other men" (Larson 1917: 74-75).

Entre los autores más destacados del período estudiado, Wipón de Burgundia disfraza sus consejos de proverbios; Pedro de Blois opta por el estilo epistolar, así como por el uso del diálogo; Gilberto de Tournai también escribe su *Eruditio regum et principum* bajo la forma de cuatro *epistolæ*; Egidio de París versifica su *Karolinus*; mientras que Juan de Limoges plantea su *Morale somnium Pharaonis* desde la perspectiva de la exégesis bíblica, a la que añade un fuerte componente onírico y ficcional.

La riqueza conceptual y temática de los espejos de príncipes de los siglos XI, XII y XIII se traduce, asimismo, en un abundante imaginario ético, social y político. Gran parte de las imágenes que encontramos, presentes ya en los *libelli de lite imperatorum et pontificum*, responden a la necesidad de representar simbólica y alegóricamente la relación jerárquica de poder entre *imperium* y *sacerdotium*, así como entre el poder real y los demás miembros del cuerpo político.

A menudo, en la tratadística propagandística de la *Querella de las Investiduras*, se expresa la desigualdad entre los dos poderes, la mayoría de las veces a favor de la *auctoritas eclesiastica*, aunque no faltan los defensores de la *imperialis potestas*.[151] En este sentido, se compara al pontífice con el alma, con el sol que ilumina el día o con un padre, mientras que al emperador con el cuerpo, con la luna que alumbra

[150] "[...] in hoc opere, quod *Speculum regum* apellatur, decet tuam eminentiam assidue speculari, in quo finem et principium imperii et gesta regum omnium potes imaginari" (Waitz 1872: 21-22). Nótese el uso del verbo *speculari*, que intensifica el contenido semántico de la metáfora del *speculum*.

[151] Entre los primeros, el Anónimo de York, quien se pronuncia, en sus *Tractatus Eboracences* (ca. 1100), a favor de la necesidad de colaboración entre los dos poderes: "Some [como *the blessed pope Gelasius*] seek to divide the principate in this fashion, saying that the priesthood has the principate of ruling souls, the king that of the ruling bodies, as if souls could be ruled without bodies and bodies without souls, which cannot be done by any means. For if bodies are well ruled it is necessary souls are well ruled too and vice versa" (Tierney 1988: 77).

la noche o con un hijo.[152] Una diferencia de cantidad y de calidad, de posición y de poder, que expondría así el papa Inocencio III, hacia finales del siglo XII:

> Just as the founder of the universe established two great lights in the firmament of heaven, a greater one to preside over the day and a less to preside over the night, so too in the firmament of the universal church, which is signified by the word heaven, he instituted two great dignities, a greater one to preside over the souls as if over day and a lesser one to preside over bodies as if over night. These are the pontifical authority and the royal power. Now just as the moon derives its light from the sun and is indeed lower than it in quantity and quality, in position and in power, so too the royal power derives the splendor of its dignity from the pontifical authority (Tierney 1988: 132).

En el contexto de este mismo debate doctrinal e ideológico, encontramos la imagen bíblica de las dos espadas, la espada espiritual de la *auctoritas eclesiastica* y la espada material de la *potestas regalis.*[153] Así pues, los partidarios del *sacerdotium* suelen atribuir la posesión de ambas espadas al pontífice, quien, por razones de orden espiritual, solo puede empuñar la espada de la fe y de la vida y, por tanto, se ve

---

[152] Según Humberto, en sus *Libri III aduersus simoniacos* (1054-1058): "Among the other absurd deceptions with which sycophants, like bird-catchers, snare the unwary for the sake of gain, they exalt the worldly power and especially the imperial and royal power boyond all measure to the open and avid ears of princes, while minimizing the dignity of the church. And since everything under the sun has its vicissitudes, sometimes prospering, sometimes declining, they estimate the merit and power of the priestly dignity according to the outward prosperity or decline of the church's cause, sometimes preferring the secular power to the priestly like the sun to the moon, sometimes setting them together like two suns, sometimes —but this is very rare— by the one title of son subordinating the secular power like a son to a father. [...] Anyone then who wishes to compare the priestly and royal dignities in a useful and blameless fashion may say that, in the existing church, the priesthood is analogous to the soul and the kingship to the body, for they cleave to one another and need one another and each in turn demands services and renders them one to another. It follows from this that, just as the soul excels the body and commands it, so too the priestly dignity excells the royal or, we may say, the heavenly dignity the eartly. Thus, that all things may be in due order and not in disarray the priesthood, like a soul, may advise what is to be done. The kingship in turn, like a head, excells all the members of the body and leads them where they should go; for just as kings should follow churchmen so also layfolk should follow the kings for the good of church and country. And so the people should be taught by one power and ruled by the other, but neither power should headlessly follow the people (Tierney 1988: 41-42).

También Hugo de San Víctor, en el *De sacramentis christianæ fidei* (ca. 1134): "There are two lives, one earthly, the other heavenly, one corporeal, the other spiritual. [...] The one power is therefore called secular, the other spiritual. The earthly power has as its head the king. The spiritual power has the supreme pontiff. All things that are earthly and made for the earthly life belong to the power of the king. All things that are spiritual and attributed to the spiritual life belong to the power of the supreme pontiff. The spiritual power excells the earthly or secular power in honor and dignity in proportion as the spiritual life is more worthy than the earthly, and the spirit than the body" (*Ibíd.*, 94-95).

[153] *Lucas*, XXII, 38.

obligado a entregar la otra espada, la de la muerte, al emperador.[154] La *potestas* imperial no es sino la *actualización* de un *poder potencial*, inherente a la *auctoritas* papal. En palabras de Rufino, uno de los *decretistas* más comprometidos con la causa pontificia, al papa le corresponde la *auctoritas*, mientras que al emperador, la *administratio* del mundo terrenal. El papa, es por tanto, el *dueño* y *señor* de las dos espadas, mientras que el emperador no es más que el *guardador* de la espada material.

Ahora bien, los partidarios del *imperium* consideran que el poder eclesiástico y el imperial representan la materialización de la naturaleza dual de Jesucrito, de cuya mano cada uno ha recibido su propia espada. Una declaración de principios hacia una delimitación cada vez más marcada de los dos poderes, el papal y el imperial.

En los epejos de príncipes de los siglos XI, XII y XIII, encontramos la imagen de las dos espadas en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, en el *Eruditione regum et principum* de Gilberto de Tournai, así como en la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio. Como Juan de Salisbury, el franciscano Gilberto de Tournai es partidario de la sumisión de la *potestas corporalis* de los *principes* a la *auctoritas spiritualis* de los *pontifices*, puesto que "de manu ecclesiæ princeps gladium accipit" (De Poorter 1914: 7). La *Segunda Partida*, en cambio, aboga por la necesidad de cooperación entre los dos poderes, entendidos como soberanos, el papal, en la esfera *espiritual* y el imperial, en la *tenporal*.[155]

En consonancia con el naturalismo tan propio del *Renacimiento del siglo XII*, los intelectuales del siglo XII recuperan la concepción orgánica del mundo. Como, antiguamente, en la filosofía platónica y helenística, se entiende al reino como el *microcosmos* del orden natural. Asimismo, si el *macrocosmos* era, según Platón, un

---

[154] En una epístola al obispo Hernán de Metz (1081), el papa Gregorio llama a los sacerdotes *padres* y *dueños* de los reyes y de los príncipes, así como de todos los creyentes: "Does anyone doubt that the priests of Christ are the fathers and masters of kings and princes and of all the believers?" (Tierney 1988: 70). Asimismo, no duda en comparar a los príncipes malvados con el diablo, siendo su poder el cuerpo del diablo: "In short, all good Christians, whoseoever they may be, are more properly to be called kings than are evil princes; for the former, seeking the glory of God, rule themselves rigorously; but the latter, seeking their own rather than the things that are of God, being enemies to themselves, opress other tyranically. The former are the body of the true Christ; the latter, the body of the Devil. The former rule themselves that they may reign forever with the supreme ruler. The power of the latter brings it to pass that they perish in eternal damnation with the prince of darkness who is king over all the sons of pride" (Tierney 1988: 70-71). Imagen prestada por el *Policraticus* de Juan de Salisbury, *infra*, páginas 269-274.

[155] Véanse *infra*, páginas 162-170.

organismo vivo, el *microcosmos*, a su vez, presenta la anatomía y fisiología del cuerpo humano, en la constitución del cual cada una de las categorías sociales correspondían a un órgano o miembro, interdependientes e imprescindibles los unos para la existencia de los otros. En palabras de Juan de Salisbury, en su *Policraticus*:

> In quo [principe] quidem optimam uiuendi ducem naturam sequimur, quæ μικροκόσμου sui, id est mundi minoris, hominis scilicet, sensus uniuersos in capite collocauit, et ei sic uniuersa membra subiecit, ut omnia recte moueantur, dum sani capitis sequuntur arbitrium. Tot ergo et tantis priuilegiis apex principalis extollitur, et splendescit, quot et quanta sibi ipsi necessaria credidit. Recte quidem, quia populo nihil utilius est, quam ut principis necessitas expleatur? quippe cum nec uoluntas eius, iustitiæ inueniatur aduersa (*PL*, 199: 513).[156]

> Por ello se acumula merecidamente en él [príncipe] el poder de todos sus súbditos, para que así tenga capacidad suficiente para buscar y procurar el bien particular y común y se establezca de la mejor forma la disposición de toda la comunidad política humana, en la que unos son miembros de otros. En lo cual seguimos a la naturaleza, que es la mejor guía de la vida, pues ella situó todos los sentidos en la cabeza de este microcosmos suyo o mundo menor que es el hombre, y a esa cabeza sujetó todos los miembros, para que todos se muevan ordenadamente mientras siguen su arbitrio, cuando está sana (Ladero 1984: 306).

Uno de los pasajes más conocidos del *Policraticus* es, sin lugar a dudas, el fragmento en el cual Juan de Salisbury compara la *respublica* con el cuerpo humano, una ampliación de las imágenes del cuerpo y del alma tan recurrentes en los *libelli de lite*, y, asimismo, una reelaboración organicista de la teoría de los *ordines* presente en los escritos carolingios y, posteriormente, expuesta por Abbón de Fleury, Adalberón de Laon o Gerardo de Cambray. Un manifiesto en pro de la paz y de la armonía social, fundamentadas en la justicia y en la equidad, la imagen somática del *Policraticus*

---

[156] [Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*]: "E porende, Aristoteles en el libro que fizo a Alexandre de como auia de ordenar su casa e su sennorio diole semejança del ome al mundo: e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que enellos son fazen vn mundo, que es llamado mayor, otrosi el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assi como el mundo mayor ha muebda e entendimiento e obra e acordança e departimiento, otrosi lo ha el ome segund natura. E deste mundo menor, de que el tomo semejança, al ome fizo ende otra, que asemejo ende al rey e al reyno, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado, e mostro que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el cuerpo el mas noble lugar, e lo fizo como rey e quiso que todos los sentidos e los miembros tambien los que son de dentro, que non parecen, como las de fuera, que son vistos, la obedeciessen e la siruiessen a si como sennor e gouernassen el cuerpo e lo amparassen assi como a reyno" (López 1555: *SP*, II, *Título IX*, *Ley I*, *Que quiere dezir oficio, e quantas maneras son de oficiales*, 21r).

[*Poridat de las poridades*]: "Sepades, Alexandre, que el omne es de mas alta natura que todas las cosas biuas del mundo, et que no manera propia en ninguna creatura de quantas Dios fizo que non la aya en el" (Kasten 1957: 49).

tiene, en realidad, la finalidad de expresar una idea muy común en los *libelli de lite*, referente a la necesidad de limitar las prerrogativas jurídicas del poder real. El hecho de que el rey forme parte del cuerpo del Estado, siendo su cabeza, significa que el monarca no ha de estar fuera del Estado ni por encima de la ley: es un *rex legibus ligatus*, no *solutus*.

A la imagen del rey como cabeza del cuerpo social, Salisbury le opone, como se ha visto, la imagen de los sacerdotes como alma del mismo cuerpo, superior a la cabeza.[157] El rey, por tanto, no solo no está por encima de la ley, sino que ha de estar sometido al poder eclesiástico. Pese a su novedad y a su originalidad retórica, la imagen somática del *Policraticus* responde a una mentalidad política muy conservadora frente a las aspiraciones soberanas del poder real. La imagen, atribuida por Salisbury a la *Institutio Traiani* de Plutarco, pero, muy probablemente, fruto de su autoría, gozaría de mucho éxito en la literatura política ulterior, hasta tal punto que la citarían, con alguna que otra modificación, Helinando de Froidmont en su *De bono regimine principis*, Gilberto de Tournai en el *De eruditione regum et principum*, Vicente de Beauvais en su *Speculum doctrinale*, Juan de Gales en el *Communiloquium*, Alfonso X el Sabio en su *Segunda Partida*, Egidio Romano en el *De regimine principum*, Don Juan Manuel en su *Libro de los estados*, o Christine de Pisan en el *Livre du corps de policie*.

Abundan, asimismo, las imágenes médicas, las cuales suelen relacionarse con los peligros de los vicios morales y, sobre todo, con los efectos nocivos de los excesos de poder, que empiezan a ocupar un lugar obligado en los *specula principum*. El *tyrannus*, que hace poco honor a los símbolos de su poder, como la

---

[157] La oposición entre las imágenes metafóricas de la cabeza y del alma se neutraliza en textos como el *De regno* de Tomás de Aquino: "In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animæ partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia mouet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitiuum"(I, 1, Quod necesse est homines simul uiuentes ab aliquo diligenter regi); o la *Segunda Partida* y el *Espéculo* de Alfonso X el Sabio, para quien el rey es *alma* y *cabeça* del pueblo.

La equivalencia entre las metáforas encefalocéntricas y cardiocéntricas se halla, asimismo, en el *Espéculo*: "Pues que mostrado auemos que cosa es el rrey, et por que a nombre rrey et por que conujene que fuesse rrey, derecho es que ffagamos entender como deue sseer guardado et onrrado. Onde dezimos que que el rrey deue sseer guardado por muchas rrazones, et ssenaladamjente por estas. Et esta es la primera: que es alma del pueblo; ca assi como el cuerpo biue por el alma, assi el pueblo biuen por el rrey, onde conujene quel guarden como a ssu vida. La ssegunda: deue sseer guardado como cabeça; ca assi como de la cabeça viene al cuerpo todo ssentido et mouemjento para obrar, assi del rrey viene al pueblo todo ssanamjento de saber, et de conosçer et de departir que es derecho et que es tuerto por las sus leys et por la ssu justiçia, et mouemjento para fazer bien et dexar el mal" (MacDonald 1990: 14).

corona y el cetro,[158] es comparado, a menudo, con una cabeza enferma, así como, no pocas veces, los oficiales del rey, víctimas de la avaricia y de la corrupción, son vistos como miembros u órganos afectados por diversas afecciones. Los vicios del *princeps* y de los *potentes* son las heridas que, poco a poco, se van extendiendo al resto del cuerpo hasta corromperlo por completo y comprometer su salud.[159] Se impone, por tanto, la necesidad de un tratamiento urgente, consistente en la administración de medicinas eficaces y en la aplicación de compresas y cataplasmas, para así mitigar las dolencias y evitar posibles contagios. No obstante, en el caso de enfermedades incurables o reincidentes, se recomienda la amputación de los miembros afectados. Insisten, en este sentido, textos como el *Policraticus* de Juan de Salisbury,[160] el *Dialogus cum Henrico rege* de Pedro de Blois,[161] el *De principis*

---

158 [Geraldo de Gales, *De principis instructione*] "Quis hodie princeps, qui regum inunctionis sacramentum, qui coronam et sceptrum et insignia singula, quid sibi uelint, attendat?" (Warner 1891: 4).

159 [Pedro de Blois, *Espitolæ*] "Uulnera nostra sunt sermones otiosi, detractores, uerba dolosa, falsa promissa, periuria, maledicta, ira, inuidia, odium, cupiditas, gulositas, auaritia, luxuria, superbia; uulnera etiam nostra sunt quod bonos uiros offendimus, quod aliquando potentes a nobis graviter exasperamus, quod iustitiam uendimus et calumniatores recipimus et oppressores pauperum sustinemus, quod iniustas preces frequenter audimus, quod nec ordinem ecclesiasticum nec religiosorum uitam debita et condigna reuerentia honoramus, quod testamenta morientium, quod iura uiuentium, quod matrimonia uirginum impendimus, quod desideramus mortem hominum, quod inter amicos seminamus discordias, quod res ecclesiasticas uel alio modo illicitas usurpamus".

[Juan de Viterbo, *Liber de regimine ciuitatum*] "Et est precipue cuilibet curandum de capite suo: infirmatur enim ciuitas propter malos rectores, quemadmodum homines. Nam terra infirmatur et est infirma, cum fructus solitos et debitos more solito non producit. Infirmatur enim aque, cum pisces more solito non producunt. Et uere curandum est ciuibus et ciuitatibus de bono capite, quoniam per totum annum securi morantur pacifici et tranquilli, et omnibus una mens est, iuxta illud Senece: *Rege incolumi mens omnibus una est; ammisso, rupere fidem* [*De clementia*, IV, 1, aunque procedente de Virgilio, *Georgica*, IV, 212); sed si caput est languidum, omnia membra languescunt, et fures fodiunt et furantur, et oriuntur seditiones, guerre et scandala, et maleficia remanent impunita" (Salvemini 1901: 222).

[Gilberto de Tournai, *Eruditio regum et principum*] "Sic pro membrorum ægritudine caput affligitur, sic pro delictis populi pœna temporalis regibus et principibus irrogatur" (De Poorter 1914: 15).

[*The Song of Lewes*] "Nam quocunque corporis membro uiolato | Fit minoris roboris corpus" (Kingsford 1890: 27, 827-838).

160 "Medicorum utique consuetudo est, ut morbos, quos fomentis et leuioribus curare nequeunt, grauioribus adhibitis, igne puta uel ferro, curent. Nec unquam utuntur grauibus, nisi cum levium beneficio considerata sanitas desperatur: sic et potestas cum inferiorum uita mansueta manu curare non sufficit, pœnarum acrimoniam dolens recte uulneribus infundit, et pia crudelitate sæuit in malos, dum bonorum incolumitas procuratur. Sed quis sine dolore proprii corporis membra ualuit amputare?" (*PL*, 199: 529).

161 "Apponatur ergo medicina uulneribus nostris, ne, si putrescere permittantur, ea cum dolore maximo uel comburi oporteat uel incidi" (*PL*, 178: 987).

instructione de Geraldo de Gales,[162] el *Dialogus cum Henrico rege* de Pedro de Blois,[163] o el *Communiloquium* de Juan de Gales.[164]

Si el *tyrannus* es un síntoma de enfermedad, el *rex litteratus*, heredero del *rex philosophus* platónico, es cual médico que vela por la salud de la *respublica* y se encarga de curar las heridas de su *corpus*. Las imágenes de la literatura irlandesa y de algunos textos carolingios, que evocaban la dimensión cósmica y sagrada de la realeza, cuyas virtudes y vicios incidían en la naturaleza y condicionaban el buen tiempo, la fertilidad de la tierra y la prosperidad de los súbditos,[165] dan, ahora, lugar a un imaginario predominantemente médico, organicista, que intenta ofrecer una relación funcional y sistémica entre la gestión de poder público y sus efectos sobre el bienestar de los ciudadanos.

Igualmente plásticas son las imágenes inspiradas en la naturaleza, concretamente, en el simbolismo de los bestiarios, que conocen una amplia

---

[162] "Quemadmodum igitur in humano corpore membrum, quanquam saucium, quanquam languidum et uitio quolibet deprauatum, non statim tamen uel prescidendum uel proiiciendum, sed, quoniam redeunt ad sanitatem saucia, proiiciuntur abscissa, potius adhibenda sunt medicamina et alliganda fomenta, ut totius integritas plena ualeat partium sospitate gaudere; sin autem partialis incommodi incurabilis fuerit forte corruptio, ne mali uis pestilens per uniuersa se subinde membra transfundat, membrum illud, tanquam inutile, quantocius est a toto mouendum; haud aliter regni bonus princeps partis uitiosæ cum omni diligentia et mansuetudine spem prosequitur. Desperata uero et irremediabili malitia in præceps data non minori cura sunt ab uniuersitate delenda; sicut enim morbida ouis, ne forte gregem contaminet, a caulis est amouenda, sic ab humana societate nonnulli sunt deducendi" (Warner 1891: 34). No deja de ser interesante la comparación del político corrupto con la oveja enferma, que se ha de separar del ganado, quizá una referencia a *Ezequiel*, XXXIV, 1-6.

[163] "Apponatur ergo medicina uulneribus nostris, ne, si putrescere permittantur, ea cum dolore maximo uel comburi oporteat uel incidi" (*PL*, 178: 987).

[164] "Et ex his patet quod sicut in corpore naturali membra sunt sibi inuicem deseruientia et pro se inuicem sollicita, et mutuo sese contegencia, et mutuas deformitates cooperientia, at sese exornantia. Sic debet esse in membris reipublice, que est quasi corpus ut dictum est, et maxime in republica ecclesiastica, sicut adaptat apostulus ubi supra. Et sicut euidens signum rabiose furie est, quod unum membrum destruit aliud aut deuorat in corpore naturali, sic signum rabiose malicie est quod unum membrum reipublice deuorat aliud et disperdat maxime si sanum est membrum. Si autem putridum est et infectiuum aliorum auferri uel segregari debet ad habente potestate, seruato iure iusticie uel amputari"; "Etenim ut membra quedam amputentur, si sanguine et spiritu carere ceperunt, et nocent ceteris membris corporis sic et ista tanquam infirma hominis feritas et immanitas bellue a commune humanitate corporis segregandam" (I, 2, *Ex quibus et qualiter constuitur respublica*).

[165] Una excepción en este sentido es el *Communiloquium* de Juan de Gales, que cita el *De duodecim abusiuis sæculi*: "Et sequitur quantum ualet iusticia regis seculo, pax inquit populorum est, tutamentum patrie, comitas plebis monimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terre fecunditas, pauperum hereditas, solacium filiorum, et sibimetipsi spes future beatitudinis. Et sciat rex quod sicut in throno primus constitutus est sic et in penis si iustitcia non fecerit primatum habitaturus est" (I, 12, *Quod princeps sit uirtuosus in uita sua*).

difusión a partir de que Hugo de San Víctor publicara su *Tractatus de bestiis et aliis rebus* y gracias a la difusión del *Secretum Secretorum*.[166] Merecen una especial mención, en este sentido, la comparación del *rex illiteratus* con un asno coronado, *asinus coronatus*, que consagraría el *Policraticus* de Juan de Salisbury;[167] o bien las similitudes que establece Pedro de Blois entre el *rex sine litteris* y un ave sin plumas, *uolucris sine pennis*.[168] En la segunda mitad del siglo XIII, el anónimo autor de *The Song of Lewes*, recurre a imágenes tan expresivas como las del leopardo, símbolo de *inconstantia* y *uarietas*, con el que compara al joven príncipe Eduardo, hijo de Enrique III. "pardus, uerbum uarias et locutionem, per placentem pallians se locutionem".[169] No faltan las referencias a la hipocresía de los cortesanos, cuya adulación es tan mortífera y perniciosa como la ponzoña de las serpientes venenosas.[170]

---

166 La *Poridat de las poridades* contiene una serie de breves consideraciones acerca del carácter humano, basadas en el comportamiento animal : "[El omne] es esforçado commo leon; es couarde commo liebre; es mal fechor commo cueruo; es montes commo leo pardo; es franco como gallo; es escasso como can; es duendo como paloma; es artero como gulpeija; es sin arte como oueija; es corredor como gamo; es perezoso commo osso; es noble commo elefante; es amanssado como asno; es ladron como pigaça; el loçano commo pauon; es guiador como alcotan; es perdido como nema; es uelador commo abeia; es foydor commo cabron; es triste como aranna; es manso commo camello; es brauo como mulo; es mudo como pescado; es fablador commo tordo; es sofridor como puerco, es malauenturado como buho; es seguidor commo cauallo; es dannoso como mur" (Kasten 1957: 49).

167 "Unde et in litteris, quas regem Romanorum ad Francorum regem transmisisse recolo, quibus hortabatur ut liberos suos liberalibus disciplinis institui procuraret, hoc inter cætera eleganter adiecit, quia rex illitteratus est quasi asinus coronatus" (*PL*, 199: 524).

168 "Rex equidem sine litteris nauis est sine remige, et uolucris sine pennis" (*PL*, 178: 211).

169 "Cui comparabitur nobilis Edwardus? | Forte nominabitur recte leopardus. | Si nomen diuidimus, leo fit et pardus". | Leo, quia uidimus quod non fuit tardus | Aggredi fortissima, nullius occursum | Timens, audacissima uirtute discursum | Inter castra discursus faciens, et uelud ad uotum | Ubi et proficiens, ac si mundum totum | Alexandro similis cito subiugaret, | Si fortune mobilis rota semper staret; | In qua summus protinus sciat se casurum, | Qui regnat ut dominus parum regnaturum; | Quod Edwardo nobili liquet accidisse, | Quem gradu non stabili constat cecidisse. | Leo per superbiam, per ferocitatem, | Est per inconstanciam et uarietatem | Pardus, uerbum uarians et promissionem, | Per placentem pallians se locutionem" (Kingsford 1890: 14). *Pardus*, que traduce el griego πάρδος 'leopardo, pantera', era asociado con la inconstancia, tal como parece sugerir *Jeremías*, XXIII, 13: "Si mutare potest Æthiops pellem suam, aut pardus uarietates suas".

170 Son sugerentes, en este sentido, las referencias al veneno de los cortesanos, en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, veneno que inoculan bajo la engañosa dulzura de la miel.

Menos común es la imagen de la ley injusta como telaraña en cuya red se quedan atrapados los animales más débiles, mientras que los más fuertes consiguen escaparse de sus hilos.[171]

Se añaden imágenes bíblicas, algunas ya presentes en la época carolingia, concretamente las del *tyrannus* como lobo voraz,[172] león rugiente u oso hambriento;[173] otras, sin embargo, comparan la corte del rey con el mar y a los cortesanos con peces de diferentes tamaños, de los cuales los más grandes acaban comiéndose a los más pequeños.[174]

---

[171] [Juan de Salisbury, *Policraticus*] "Has [iura ciuilia] Anacharsis Scytha telis araneæ comparauit, quæ muscas et culices detinent, sed uolatilia transmittunt grandiora. Sic et iura ciuilia humiliorum reprimunt uoluntates; sed profecto potentioribus cedunt" (*PL*, 199: 689).

[Juan de Gales, *Communiloquium*] "Igitur debent custodiri [leges] a maioribus et minoribus, ne sint sicut tela aranearum, que infirmiora animalia retinent et ualentiora transmittunt, prout recitat Valerius libro septimo capitulo secundo, dicens: leges esse tales ut ait Anapsus Anathaxus, quod his pauperes et humiles constringi, diuites et potentes alligari non contingat" (I, 3, *Qualiter debet respublica legibus regulari*).

La fuente de la imagen es *Facta ac dicta memorabilia*, VII, 2, de Valerio Máximo: "Quam porro subtiliter Anacharsis leges araneorum telis conparabat! Nam ut illas infirmiora animalia retinere, ualentiora transmittere, ita his humiles et pauperes constringi, diuites et præpotentes non alligari".

[172] *Génesis*, XLIX, 27; *Mateo*, VII, 1, 29.

[173] *Proverbios*, XXVIII, 15.

[174] *Hababuc*, I,14. Imagen que aparece también en la *Segunda Partida*: "Pusieron los sabios antiguos semejança de la mar a la corte del Rey. Ca bien assi como la mar es larga e grande e cerca toda la tierra, e ay pescados de muchas naturas, otrosi la corte del Rey deue ser en espacio para caber e sofrir e dar recabdo a todas las cosas que a ella vinieren, de qualquier natura que sean. Ca alli se han de librar los pleytos grandes e tomar se los consejos e dar se los grandes dones. E porende y ha menester largueza grande e espacio para saber sofrir los enojos e las quexas e los desentendimientos de los que a ella vienen, que son de muchas maneras e cada vno quiere que passen las cosas segund su voluntad e su entendimiento. Onde por todas estas cosas ha menester que la corte sea larga, como la mar. E aun sin esto ay otras en las que le semeja, ca bien assi como los que andan por el mar enel buen tiempo, van los omnes derechamente e seguros con lo que lleuan e arriban al puerto que quieren, otrosi la corte, quando en ella son los pleytos librados, con derecho van los omnes en saluo e alegremente a sus lugares con lo que lleuan e dende adelante non gelo puede ninguno contrallar, ni ha que auer alçada en otra parte. E avn la corte ha otra semejança con la mar, que bien assi como los omnes que van por ella, si han tormenta e non se saben guiar ni mantener, vienen a peligro, porque pierden los cuerpos e lo que traen, afogando se, beuiendo el agua del mar amarga. Otrosi los que vienen ala corte con cosas sin razon pierden y sus pleytos e afogasse les aquello que cobdician auer: e algunas vezes mueren y con derecho, beuiendo el amargura dela justicia, por los yerros que fizieron. [...] E bien assi como los marineros se guian enla noche escura por el aguja que les es medianera, entra la piedra e la estrella: e les muestra por do vayan tambien en los malos tiempos, como en los buenos, otrosi los que han de consejar el Rey e deuen siempre guiar por la justicia que es medianera entre Dios e el mundo, en todo tiempo, para dar galardon a los buenos e pena a los malos, a cada vn segund su merescimiento" (López 1555: *SP*, II, *Título IX*, *Ley XXVIII*, *Que semejança pusieron los antiguos a la corte del Rey*, 29r-29v). A diferencia de otros espejos de príncipes que recogen la imagen, como el *De morali principis institutione*, IV, de Vicente de Beauvais, la *Segunda Partida* intenta ofrecer una imagen de la corte no solo desde un punto de vista moral, el de los vicios que allí puedan aflorar, sino también desde una perspectiva más bien administrativa, institucional.

Son asimismo nombrosas las imágenes náuticas, muy comunes en la retórica clásica.[175] A veces, en contextos relacionados con los abusos de poder y con la falta de justicia, se compara el reino con un mar atormentado o con un barco sin remero.[176] Así pues, el reino gobernado por un príncipe injusto no es sino un barco a la deriva, y su corte, un puerto peligroso e inseguro, azotado por las olas. Pero de la misma manera que el rey injusto lleva a sus súbditos al naufragio y a la perdición, el rey justo guiará su barco, de forma segura, rumbo a la salvación. La imagen del timonel que, gracias a su pericia, evita que la nave se mueva, por impulso de los vientos, en direcciones distintas, es la que usa, por ejemplo, Tomás de Aquino para demostrar la necesidad de un único gobierno, el monárquico.[177]

No faltan tampoco las referencias al espejo, ni, mucho menos, las imágenes cromáticas, que asocian el color blanco a la virtud y el negro al vicio,[178] o lumínicas, las cuales comparan la sabiduría y la justicia del rey con una luz que ilumina a sus súbditos.[179] Con un valor marcadamente satírico, escritores como el autor del *The Song of Lewes* compara la traición con un fuego de paja.[180]

---

175 [Juan de Viterbo, *Liber de regimine ciuitatum*] "Regimen est gubernatio quedam, qua ciuitas gubernatur et regitur. [...] Et sicut nauis malo et temone a nauta gubernantur, sic ciuitas iustitia et iure a preside siue potestate uel rectore gubernatur et regitu, et sine hiis perire sepe solet" (Salvemini 1901: 218). Véase, sobre este imagen, Rubinstein 2004: 366-367.

176 [Pedro de Blois, *Epistola LXVII ad Henricum regem Angliæ*]: "Rex equidem sine litteris nauis est sine remige" (*PL*, 178: 211). La fuente de la imagen del barco sin remero, *nauis sine remige*, podría ser el *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti*, 222-224, de Claudiano: "Uile latens uirtus. Quid enim submersa tenebris | Proderit obscuro? Ueluti sine remige puppis. | Uel lyra, quæ reticet; uel, qui non tenditur, arcus". Imagen a la que Claudiano añade la de una lira que no suena, *lyra quæ reticet*, y la de un arco sin encordar, *qui non tenditur arcus*.

177 [Tomás de Aquino, *De regno*] "In omnibus autem quæ ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perueniatur ad finem. Non enim nauis, quam secundum diuersorum uentorum impulsum in diuersa moueri contingit, ad destinatum finem perueniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum" (I, 1, *Quod necesse est homines simul uiuentes ab aliquo diligenter regi*). Metáfora que recuerda el *De re publica* ciceroniano, I, 51: "Si fortuito id faciet, tam cito euertetur quam nauis, si e uectoribus sorte ductus ad gubernacula accesserit"; y I, 62: "Uni gubernatori, uni medico, si digni modo sint iis artibus, rectius esse alteri nauem committere, ægrum alteri quam multis".

178 [*Song of the Times*, escrito durante el reinado de Juan I de Inglaterra (1199-1126)] "Uitium est in opere, uirtus est in ore, | Picem tegunt animi niueo colore" (Wright 1839: 14).

179 [*The Song of Lewes*] "Si princeps putauerit, uniuersitate | Quod solus habuerit plus de ueritate | Et plus de sciencia, plus cognicionis | Plus habundet gracia, plusque dei donis; | Si non sit presumcio, immo sit reuera, | Sua tunc instructio suorum sincera | Subditorum lumine corda perlustrabit, | Et cum moderamine suos informabit" (Kingsford 1890: 24).

180 [*The Song of Lewes*] "Si dolum uolueris igni comparare | Paleas studueris igni tali dare, | Que mox ut exarserint, desistunt ardere, | Et cum uix inceperit, terminum tenere" (Kingsford 1890 15-16).

Entre las imágenes del ámbito de la arquitectura y de la construcción, destacan la comparación, por parte de Pedro de Blois, del reino con una casa familiar;[181] la metáfora de la curia romana como mercado "ubi nummus loquitur, et lex omnis tacet", en los poemas políticos anglo-normandos;[182] o la *semejança* que propone la *Segunda Partida* del Rey Sabio entre el reino y un jardín, presente también en la *Poridad de las Poridades* y en los *Bocados de oro*:[183]

> Onrrar e amar e guardar diximos en la ley ante desta que deue el rey asu pueblo e mostramos en que manera. E agora queremos decir porque razon deue esto fazer, e para lo fazer bien e entender, conuiene que demostremos bien la semeiança que fizo Aristotiles al rey Alexandre en razon del mandamiento del reyno e del pueblo. E dize que el reyno es como huerta e el pueblo como arboles. E el rey es sennor della e los oficiales del rey que han de iudgar e han de ser ayudadores a conplir la iustiçia, son como labradores. Los ricos onbres e los caualleros son como dados para guardar la, e las leyes e los fueros e los derechos son como valladar que la çerca, e los iuezes, iustiçias como paredes e setos porque se anparen que no entre ninguno a fazer danno. E otrosi, segund esta razon, dizen que deue el rey fazer en su reyno primeramente faziendo bien acada uno segundo lo mereciese: ca esta es assi como el agua que faze creçer todas las cosas e desi que llanten los buenos faziendoles bien e onrra, e taje los malos del reino con la espada dela iustiçia e ayrando los tortiçeros, echandolos dela tierra porque no faga danno enella (López 1555: *SP*, II, *Título* X, *Ley III, Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*, 30v-31r).

---

[181] Véase *supra*, página 73.

[182] [*Song of the Times*] "Roma mundi caput est, sed nil capit mundum; | Quod pendet a capite totum est inmundum; | Transit enim uitium primum in secundum, | Et de fundo redolet quod est iuxta fundum. | Roma capit singulos et res singulorum; | Romanorum curia no est nisi forum. | Ibi sunt uenalia iura senatorum, | Et soluit contraria copia nummorum. | Hic in consistorio si quis causam regat | Suam, uel alterius, hoc in primis legat, | Nisi det pecuniam Roma totum negat, | Qui plus dat pecuniæ melius allegat". Razón por la cual: "Nummis in hac curia non est qui non uacet; | Crux placet, rotunditas et albedo placet, | Et cum totum placeat, et Romanis placet | Ubi nummus loquitur, et lex omnis tacet" (Wright 1839: 15-16 *passim*). Un elocuente ejemplo de "the lofty metaphors of Saxon verse" (*Ibíd.*, 19).

[183] [*Poridat de las poridades*] "El mundo es huerto; so fructo es regno; el regno es el rey; defendelo el iuyzio; el iuyzio es el rey; engeneralo el rey; el rey es guardador; ayudalo la hueste; la hueste es ayudadores; ayudalos el auer; el auer es riqueza; ayunta la el pueblo; el pueblo son sieruos; e fizo los sieruos la iusticia; la iusticia es amada, et con ellla se endreça todo el mundo", una"figura sciencial philosophia de ocho partes" (Kasten 1957: 43-44).

[*Bocados de oro*, XIV, *De los dichos y castigamientos de Aristótiles*] "El mundo es valladar e el valladar es el reynado e el reynado mantienes por las leyes. E las leyes estableçe las el rey e el rey es pastor e mantienese por la caualleria. E la caualleria mantienese conel auer e el auer ayuntase del pueblo. E el pueblo es sieruo de dela justicia e por la justicia se mantiene e se enderesça el mundo".

Merecen una mención especial una serie de imágenes presentes en el *Policraticus* de Juan de Salisbury[184] y en el *Communiloquium* de Juan de Gales,[185] que, al tratar de la responsabilidad del *princeps* de asegurar la unión entre los diferentes miembros del cuerpo social y político, invocan la armonía de varios instrumentos musicales. La comparación, procedente del *De re publica* de Cicerón,[186] pero de origen pitagórico, recuerda el imaginario de la literatura política helenística.

---

184 "Si enim citharœdus, aliique fidicines, multa diligentia procurant, quomodo oberrantis chordæ compescant uitium, et eamdem aliis unanimem reddant, faciantque dulcissimam dissidentium consonantiam, chordis non ruptis, sed tensis proportionaliter, uel remissis: quanta sollicitudine oportet principem moderari, nunc rigore iustitiae, nunc remissione clementiæ, ut subditos faciat quasi unanimes esse in domo, et quasi discordantium in ministerio pacis et charitatis operibus, unam faciat perfectam et maximam harmoniam? Hoc autem certum est, quia tutius est chordas remitti intensius, quam protendi. Remissarum namque intensio, artificis peritia convalescit, et debitam soni reddit gratiam; sed quæ semel rupta est, nullo artificio reparatur. Profecto si sonus exigitur, quem non habent, frustra tenduntur, et sæpe citius uenitur ad nullum, quam ad eum, qui nimis exigitur" (*PL*, 199: 530).

185 "Ex quibus et qualiter constituitur respublica determinat Augustinus libro ii. *De ciuitate dei* dicens quod tunc res publica id est res populi iuste ac bene regitur siue ab uno rege siue a paucis optimatibus siue ab uniuerso populo, cum talis est populo scilicet cetus iuris consensu et utilitatis commune sociatus. Tunc enim salua est respublica cum secundum ius omnes consentiunt et utilitatem communem omnes intendunt. Constat autem ex personis superioribus, mediis, et inferioribus. Unde ibidem Augustinus, recitans uerba Scipionis dicit quod sicut in fidibus aut tibiis atque ipso tactu a uocibus concentus quidam tenendus est ex distintis sonis, quem discrepantem aures ferre erudite non possunt, quousque concors ef!citur, sic ex summis, in!mis mediis interiectis ordinibus, ut sonis moderatam rationis ciuitatem consensu dissimilium morum concinere, et que armonia a musicis dicitur in cantu eam esse in ciuitate concordia. Quilibet enim in ciuitate est una littera in sermone, ut ait Augustinus iii. de ciuitate dei capitulo iii. Patet enim respublica constare ex personis uariis sicut ex membris suis. Unde et quoddam corpus dicitur esse, ut dictum supra" (I, 2, *Ex quibus et qualiter constuitur respublica*). El texto citado por el Juan de Gales es *De ciuitate Dei*, II, 21. La fuente de Agustín de Hipona es el *De officiis* de Cicerón.

186 Juan de Gales cita tanto el *De officiis ciceroniano* como el *Policraticus*: "Prout ait Tullius libro iii. *De officiis* loquens de tyranno capitulo vii. dicens: Hoc genus hominum pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est. Et ponit exemplum: Membra corporis amputantur si spiritu carere ceperint ne noceant ceteris membris corporis. Sic feritas et immanitas belue a ciuibus tanquam humanitate corporis segreganda est. Si ergo utentes organis musicalibus diligenter student ne fiat dissonantia in organis suis, ut fiat proporcionalis concordantia seu consonantia, multomagis gubernatores reipublice debent sollicite prouidere quod in predictis partibus reipublice sit debita armonia, sicut recitatur in Policrato libro iiii. capitulo viii.: Si inquit citharedus aliique fidicines multa diligentia procurant, quomodo oberrantis corde compescant uicium, et eandem unanimem reddant, faciuntque dulcissimam dissidentium consonantiam, cordis non ruptis, sed tensis proporcionaliter et remissis. Quanta igitur sollicitudine debet princeps moderari nunc rigore iusticie, nunc remissione clementie ut subditos faciat quasi unanimes esse in domo, et quasi discordantium in ministerio pacis et caritatis operibus unam faciat perfectam et maximam armoniam. Hoc autem certum est quod tutius est cordas remitti quam protendi. Remissarum extensio artificis peritia conualescit, et debitum soni reddit gratum, que si semel rupta est nullo artificio reparatur. Profecto si sonus exigitur quem non habent, frustra tenduntur, et citius sepe uenitur ad nullum quam ad eum qui nimis exigitur" (I, 2, *Ex quibus et qualiter constuitur respublica*).

Una categoría aparte de imágenes son aquellas que, a partir de mediados del siglo XIII, cuando se difunde la traducción al latín de la *Política* aristotélica, ilustran los orígenes naturales del poder político, en general, y de la monarquía, en particular: la *societas humana* ya no es una mera consecuencia del pecado original; la *ciuitas* y el *regnum* son una estructura de organización social y política, cuyas orígenes se hallan en la naturaleza misma del ser humano, un *animal sociale et politicum*, el cual no puede existir sino en el marco de una *communitas*, al amparo de la ley y de la justicia. El *homo* y su *societas* son la expresión más perfecta de la arquitectura natural, si bien sus fundamentos siguen siendo de origen divino.

El régimen monárquico encuentra también razones de origen natural, las cuales coexisten con otras, de índole teológico. El rey es uno, así como hay un único sol o un único dios, o como las abejas obedecen a una única reina.[187] Según Tomás de Aquino:

> Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia mouet, scilicet cor; et in partibus animæ una uis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo deriuatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur (Lib. I, cap. 3, *Quod utilius est multitudinem hominum simul uiuentium regi per unum quam per plures*).

> Lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal. Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen una reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por eso, si el arte imita la naturaleza y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno (Robles y Chueca 1989: 14-15).

Juan de Gales, a su vez, ejemplifica la importancia y la necesidad de la preeminencia del rey mediante una comparación con una manada de elefantes,

---

[187] Comparación presente también en el *Bonum uniuersale de apibus* (1257-1263) del dominico Tomás de Cantimpré, discípulo de Alberto Magno en Colonia, quien, mediante la alegoría de un enjambre de abejas, la *mirifica apum respublica*, ofrece su propia visión acerca de la sociedad cristiana, concretamente, acerca de los deberes tanto de los *prælati* —siendo el *prælatus* el *rex* o *ductor apum*— como de los *subditi*, un *librum de prælatis et subditis*. Según explica el dominico, "apus Ægyptios apis symbolum erat hieroglyphicum regis".

que, por instinto natural, siempre se dejan conducir y guiar por el más fuerte de ellos.[188]

De una excepcional riqueza, el imaginario de los *specula principum* de los siglos XII y XIII es un testimonio más de la dinámica de ideas y mentalidades que caracteriza el pensamiento político Occidental a lo largo de los tres siglos estudiados. Así pues, en la literatura de los siglos XI y, en mayor medida, XII, muy influida por los *libelli de lite*, el imaginario gira mayoritariamente alrededor de la contienda ideológica entre *sacerdotium* e *imperium*: abunden las imágenes del sol y de la luna, de la luz del día y de la oscuridad de la noche, del alma y del cuerpo, o bien la imagen de las dos espadas. La aportación más destacada es, indudablemente, la metáfora somática que desarrola Juan de Salisbury en su *Policraticus* y que representa una perfecta síntesis entre la tradición política agustiniana, la cada vez más floreciente *scientia legis* y el estoicismo romano.

A esta primera síntesis le sigue, en la segunda mitad del siglo XIII, una segunda síntesis, esta vez protagonizada por la filosofía moral aristotélica, la cual se traduce en un imaginario que indaga, principalmente, en los orígenes naturales y en la necesidad del poder político y del régimen monárquico.



Las sucesivas definiciones que hemos formulado corresponden a etapas distintas en la evolución de la literatura política medieval. Si bien es cierto que dicho proceso evolutivo presenta no pocas constantes y muchas anomalías, los tratados de los siglos XII y XIII comparten una serie de características y tendencias comunes, las cuales acusan una uniformidad formal y temática cada vez mayor. Al amparo de la visión orgánica del Estado, presente, a partir del *Policraticus* del Juan

---

188 "Cum in brutis animalibus uigore preualentiora presint, ut ait Seneca *Epistola* ix. dicens exemplum quod primi mortalium et ex hiis geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant ducem, et legem commissi melioris arbitrio. Natura enim est potioribus deteriora submitti ut in iumentorum quidem gregibus aut maxima corpora presunt, aut uehementiora non precedit armenta degener thaurus [degens taurus], sed qui magnitudine corporis ceteros malos uincit. Elephantum greges maximus ducit, inter homines maxime est proximum, optimum animo, itaque rector eligebatur. Ideoque summa felicitas erat gentilium, in quibus non esse potentior non nisi melior" (II, 1, *De informatione principis in república quomodo princeps est ad modum capitis*). Idea que expresa también el *De re publica* ciceroniano, I, 51, aunque no con tanta plasticidad: "Quodsi liber populus deliget quibus se committat, deligetque si modo saluus esse uult optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est ciuitatium salus, præsertim cum hoc natura tulerit, non solum ut summi uirtute et animo præesse inbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis uelint".

de Salisbury, en la mayoría de los tratados de los siglos XII y XIII, se produce la integración, entre los destinatarios del discurso político, de un número mayor de categorías sociales que, junto con el *princeps*, participan de la consecución de una misma *publica utilitas*: los espejos de príncipes empiezan a incluir consejos y recomendaciones para los oficiales del rey y a estudiar las relaciones de poder entre los diferentes grupos que conforman el cuerpo político, principalmente, entre el poder espiritual y el poder temporal, o entre el rey y sus súbditos. De ahí que el contenido de la mayoría de los tratados trascienda el discurso del vicio y de la virtud propio de los espejos de príncipes carolingios y busque nuevos argumentos y estrategias en el derecho común, en el estoicismo romano o en la filosofía moral aristotélica.

Ciertamente, la recuperación del derecho romano y la gran difusión alcanzada por la tratadística de la *Querella de las Investiduras* permitirían un primer desplazamiento de la literatura de los *specula principum* hacia una visión política y legal que se propone contestar preguntas sobre los límites de la jurisdicción real y sus prerrogativas, sobre la relación del monarca con la ley, sobre la cesión parcial o total de la soberanía popular, o sobre el derecho a la resistencia y a la rebelión ante los abusos de poder y ante la destrucción del bien común.

La complejidad y riqueza temática que experimentan los *specula principum* a partir de mediados del siglo XII se traduce en una arquitectura textual cada vez más elaborada, que evoluciona desde una disposición bimembre —el gobierno de sí mismo y el gobierno de los demás—, hacia una estructura trimembre —el gobierno de sí mismo, el gobierno de la familia y el gobierno del reino—, inspirada en las división aristotélica de la filosofía práctica en ética, economía y política, y popularizada, a partir de mediados del del siglo XIII, gracias al ambicioso proyecto de Vicente de Beauvais y al *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo. Asimismo, la creciente preocupación por la familia del rey y, sobre todo, por la educación de los infantes, daría lugar a una nueva dimensión pedagógica de los *specula principum*.

A la adopción de una estructura fundamentada en la clasificación aristotélica de las ciencias, le seguiría, en la segunda mitad del siglo XIII, la armonización del pensamiento agustiniano y de la filosofía moral aristotélica. Se trata de un proceso que empieza, poco después de la traducción al latín de la *Política*, con el *De regno* del Aquinate y con la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio, y que culmina con el *De regimine principum* de Egidio Romano, el cual se impondría como paradigma del

género. Las ideas políticas del Estagirita permiten un segundo desplazamiento hacia una incipiente teoría política que reflexiona sobre el origen natural y la necesidad del régimen monárquico, sobre la naturaleza social y política del ser humano, sobre la dimensión educativa de la ley y su función en la adquisición de la virtud, al mismo tiempo que recupera conceptos como la amistad civil, la falicidad, o bien la distinción entre vivir y vivir bien o entre poseer la virtud y practicarla.

Se pueden distinguir, por tanto, tres grandes bloques. El primer bloque, anterior a la traducción y a la difusión de la *Política* aristotélica, agrupa textos, por lo general, muy influidos por la recuperación del derecho romano y de la filosofía estoica, concretamente, por los escritos morales de Cicerón y de Séneca. Es el caso del *Policraticus* de Juan de Salisbury, del *De principis instructione* de Geraldo de Gales, y, en menor medida, del *Dialogus cum Henrico rege* de Pedro de Blois. Son tratados, en su mayoría, de autoría inglesa, los cuales se hacen eco de los conflictos políticos entre la monarquía, por un lado, y la Iglesia y los barones, por el otro. De ahí que gocen de especial atención cuestiones como la relación entre *sacerdotium* e *imperium*, la naturaleza jurídica del poder real y sus límites legales, los deberes y las responsabilidades de los oficiales, los múltiples peligros, tanto éticos como sociales y políticos, que conllevan los abusos de poder, y, no en último lugar, las relaciones existentes entre los diferentes miembros del cuerpo político. Pese a la riqueza retórica y simbólica de su discurso, se trata de textos que, en la línea abierta por los *libelli de lite* favorables al poder papal, defienden la superioridad y la preeminencia de la *auctoritas ecclesiastica* y advierten de la necesidad de limitar las prerrogativas y los privilegios de la *regalis potestas*.

El segundo bloque reúne *specula principum*, algunos de ellos anteriores a la traducción de la *Política*, otros posteriores, que ofrecen una visión conservadora del poder político, de su origen y sus funciones. Se trata de textos mayoritariamente de autoría francesa, entre ellos, el *De bono regimine principis* del cisterciense Helinando de Froidmont, que resume la célebre *Institutio Traiani* salesburiana y cuyo discurso moralizante sirve de fuente de inspiración para tratados como el *De morali principis institutione* del dominico Vicente de Beauvais, la primera sección de una inacabada enciclopedia política, *opus uniuersale de statu principis*, estructurada según las divisiones de la filosofía práctica aristotélica; el *Eruditio regum et principum* del franciscano Gilberto de Tournai; el *De eruditione principum* del dominico Guillermo Peraldo; y, muy probablemente, el hoy perdido *Liber tertius de informatione regiæ prolis*

del también dominico Bartolomeo Vicentino. Son tratados dedicados al rey Luis IX o escritos por encargo suyo, que Jean-Philippe Genet considera los primeros representantes del, según él, *true Miroir au prince*:

> It was the Capetian court which gave birth, in the second half of the thirteenth century, to the true *Miroir au prince*. Although it is a point which still needs to be adequatly demonstrated, it is clear that there was a link between, on the one hand, the political views of Louis IX and the image which he tried to give of himself as a Christian ruler, and, on the other side, the emergence of a new political literature sponsored by the Mendicants, whose close relation with the king have been generally emphasized (Genet 1977: XII).[189]

Los *specula* incluidos en este segundo bloque intentan ofrecer una imagen del *rex christianus* fundamentada en el *amor Dei*, en la *fides* y en la *pietas*, de ahí que cifren el oficio del rey en la propagación social de su ejemplaridad y en la proyección política de su virtuosidad. El poder real, inferior y auxiliar al eclesiástico, tiene, para los autores franceses, una función sobre todo coercitiva, correctiva, cuya finalidad reside en la salvación de las almas. Ahora bien, si los llamados *specula principum* capetianos desarrollan, sobre todo, el contenido más moralizante del *Policraticus*, a partir del *De bono regimine principis* de Helinando de Froidmont, otros, como el *Breuiloquium de uirtutibus* y el *Communiloquium* del franciscano Juan de Gales, que citan, en más de una ocasión el tratado salesburiano,[190] explotan su contenido más próximo al estoicismo romano. A la visión teológica de la sociedad que proyectan los espejos capetianos, el *Breuiloquium* y el *Communiloquium* prefieren la complejidad del pensamiento político ciceroniano y senequiano.[191]

El tercer y último bloque se compone de textos posteriores a la traducción de la *Política* aristotélica e influidos por su contenido, como el *De regno ad regem Cypri*, conocido también como *De regimine principium*, comenzado por Tomás de Aquino y concluido por Pedro de Alvernia; la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio; y el *De regimine principum* de Egidio Romano. Aunque la *Segunda Partida* adopta la estructura formal del *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, así como no pocos de sus contenidos éticos y morales, su programa político, que recuerda las

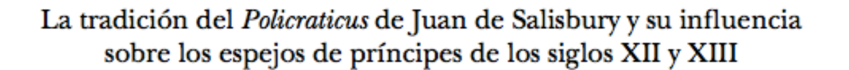
---

[189] Véase, también, Genet 2003: 292-305.

[190] Casi una treintena de veces en el libro primero del *Comuniloquium*.

[191] Pese a ser ambos posteriores a la traducción latina de la *Política*, el *Breuiloquium de uirtutibus* (ca. 1266) y el *Communiloquium* (ca. 1265-1269/1270) incluyen pocas citas del *Philosophus*, la mayoría de sus tratados de filosofía natural.

reivindicaciones de los Hohenstaufen, extrae sus argumentos de más peso y sutileza de la interpretación monárquica y centralista del derecho romano y del ideario político tomista y aristotélico. El aristotelismo cristiano, fruto de la armonización entre la filosofía moral aristotélica y el pensamiento agustiniano, es el pilar más firme de estos *specula principum*, los principales exponentes de lo que Georges de Lagarde llama *renaissance aristotélicienne*, “le premier principe d’une politique *expérimentale*”, para la cual “le *fait politique* est un phénomene purement humain, explicable en dehors de toute conception théologique ou surnaturelle” (Lagarde 1934: I, 173).



1159 — ***Policraticus***
Institutio Traiani

↓

De principis instructione

1200 — ***De bono regimine principis***

↓

Eruditio regum et principum

Opus uniuersale de statu principis

↓

1260

Traducción de la *Política*

1260-65 — ***De eruditione principum***

1267 — ***De regno***

↓

Segunda Partida

Breuiloquium de uirtutibus
Communiloquium

Encore une fois, le syntagme *speculum principis* fonctionne comme un composé artificiel, comme un recours exégétique employé pour regrouper tout un ensemble de textes qui ne sont pas toujours du même style. Ainsi, l'expression *speculum principis* pourrait être comprise à partir de trois perspectives différentes, en fonction de la valeur spécificative, objective ou subjective, attribuée au génitif *principis*. Dans ces circonstances, un *speculum principis* pourrait être défini comme un traité écrit sur un *princeps*, pour un *princeps* ou, dans certains cas, par un *princeps*, existant de manière autonome ou faisant partie d'un ouvrage plus grand, qui prétend instruire un *rex*, un *princeps* ou un *magistratus*, entendu comme le principe directeur et l'élément structurel d'une réalité sociale et politique complexe.

Du point de vue formel, les *specula principum* des XIe, XIIe et XIIIe siècles sont pour la plupart des traités indépendants ou inclus dans un ouvrage plus grand, d'une certaine extension textuelle. Il s'agit là d'écrits, comme ceux du IXe siècle, à caractère didactique et à la fois vulgarisateur,[192] qui suivent des règles formelles déterminées et cherchent à obtenir la *captatio beneuolentiæ* du lecteur. C'est à la volonté d'enseigner tout en captivant qu'appartiennent des initiatives comme l'inclusion d'*exempla* et *sententiæ* dans la structure des *specula principum*, ou encore la traduction et l'adaptation de textes sapientiaux à forte composante fictionnelle. En ce sens, des livres comme la *Poridat de las Poridades*, traduction en castillan du *Secretum Secretorum*, le *Calila e Dimna*, les *Bocados de oro* ou les *Flores de filosofía*

[192] Par exemple, Giraud de Barri attire l'attention sur le fait que son *De principis instructione* peut être une lecture idéale, également pour les prélats : « De prælatis autem et uiris ecclesiasticis eorumque gestis memoratu dignis tam antiqui temporis quam etiam modernis, quorum, Deo gratias, copia grandis, ne liber in immensum excresceret et superuacui magis uideremur in hoc quam necessarii, supersedendum ad preces et non per singula currendum modestiæ maioris esse censuimus. Præsertim etiam, cum ea quæ de principibus exempla posuimus ad prælatos etiam instruendum, necnon et priuatos quoque dociles et bonos erudiendum, non incongrue referri possunt » (Warner 1891 : 142).

deviennent finalement certains des miroirs de princes les plus lus dans la Péninsule Ibérique.[193]

Une caractéristique formelle également digne de mention est la structure des *specula principum*, dont certains s'organisent autour du rapport d'interdépendance entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres, présente dans la mentalité occidentale depuis les temps archaïques ; tandis que d'autres adoptent comme principe structurant la division aristotélicienne de la philosophie pratique en éthique, économique et politique, récupérée dans une grande mesure grâce aux traités encyclopédiques. À la première catégorie appartiennent des textes comme le *Policraticus* de Jean de Salisbury, le *De bono regimine principis* d'Hélinand de Froidmont et le *Eruditio regum et principum* de Gilbert de Tournai. La deuxième catégorie est représentée par le *De eruditione principum* de Gilbert de Tournai, la *Deuxième Partie* d'Alphonse X le Sage et le *De regimine principum* de Gilles de Rome. D'autres traités, par exemple le *Communiloquium* de Jean de Galles, offrent des conseils se rapportant aux différents membres qui composent le corps politique de la *respublica*.[194] Seulement le *De principis instructione* de Giraud de Barri, le *Karolinus* de Gilles de Paris, la *Summa de*

---

193 Les philosophes arabes et islamiques distinguaient les *siyâsa*, traités de philosophie arabe à proprement parler, comme par exemple, ceux d'Alfarabi, et les *adab* — terme qui signifiait à l'origine 'règle de conduite, habitude' —, oeuvres d'éducation morale, sociale et politique, qui tentaient de transmettre le contenu philosophique à travers le récit et la fiction. Dans le *Régime du solitaire*, Avempace cite « des livres qui contiennent des conseils de palais », comme le *Kalila et Dimna* et *Les sages arabes*, qui n'est pas parvenu jusqu'à nous, et les caractérise comme des « livres sur l'éducation qu'ont écrits les lettrés et qu'ils appellent psychologiques » : « La plupart des choses que l'on trouve [dans de telles oeuvres] sont [seulement] une partie d'un livre [plus général] ; c'est par exemple ce en quoi consistent les chapitres qui portent sur les relations amicales avec le sultan ou sur la manière de traiter avec les frères ou des choses semblables où le plus important est vrai uniquement pour un moment déterminé et pour une manière concrète de procéder. Et si cette forme de vie change, les opinions qui constituaient des énoncés et [des enseignements] universels changent [également], devenant particuliers après avoir été universels, puis, de cette manière, utiles après avoir été préjudiciables et méprisables : Tu pourras le voir clairement toi-même si tu observes ce que disent les livres écrits sur cette [matière] et tu compares chaque sentence avec ce qui [advient] dans les temps qui suivent ceux [où ils ont été écrits] » (Lomba 1997 : 98).

194 « Et quoniam respublica ut dictum est in communi est uelut quoddam corpus compaginatum ex membris. Princeps enim ut dominans obtinet locum capitis, prepositi et iudices ad modum aurium et oculorum, senatus uel collectio sapientum et consiliariorum ad modum cordis, milites protegentes ad modum manuum, laborantes siue agricole solo adherentes ad modum pedum, prout ait Plutarcus in libro qui intitulatur instructio Traiani. Primo dicendo de republica in se et in communi, secundo de personis ex quibus constituitur sigiliatim et de ammonitione earum; de primo scilicet de republica primo inquirendum quid sit, secundo qualiter constituitur. Tercio quibus uirtutibus erudiatur, regitur et conseruatur. Quarto qualiter per contrarium deficit et dissoluitur et ex quorum defectu. Quinto de sollicitudine antiquorum et labore pro conseruatione reipublice et de magnitudine sustinentie pro ipsa. Sexto qualiter non contrariatur doctrina reipublice doctrine euangelice sicut aliqui posuerunt doctrine euangelice detrahentes » (*Prologus*).

uitiis et uirtutibus de Guido Faba et le *Breuiarium de uirtutibus* de Jean de Galles restent fidèles au discours de la vertu et le vice.

On opte généralement pour structurer les textes en *libri*, *capitula*, *distinctiones* ou *diuisiones*, ordonnés de manière thématique, dans le but de faciliter aussi bien la consultation que la mémorisation des contenus.[195] Les termes employés par les auteurs pour son traités sont, en règle générale, *liber*,[196] *libellus*,[197] *opus*,[198]

---

[195] [Vincent de Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*] « Olim dum in monasterio Regalis Montis ad exercendum lectoris officium iuxta sublimitatis uestre placitum, domine mi rex Francorum, moram facerem, ibique uos et familiam uestram diuinis eloquiis aurem pariter ac mentem prebere diligenter interdum aduerterem, michi quidem utile uisum est aliqua de multis libris quos aliquando legeram ad mores principum et curialium pertinentia summatim in unum uolumen per diuersa capitula distinguendo colligere, quatinus et ego et fratres ceteri de ista materia, de que nimirum pauca inueniuntur scripta, speciale quid in promptu haberemus ad quod opportune possemus recurrere, si quando nobis incumberet huiuscemodi generibus hominum, uidelicet principibus, militibus, consiliariis, ministris, balliuis, prepositis, ac ceteris siue in curia residentibus siue foris rempublicam administrantibus, ea que ad uite honestatem et anime salutem spectant, unicuique, prout statui suo competit, priuatim uel publice suadere » (Schneider 1995 : 3).

[Guillermo Peraldo, *De eruditione principum*] « Opus uero istud decreui in septem libros distinguere, ut ea quæ in ipso continentur et facilius inueniantur, et melius in memoria teneantur. In primo libro agitur in communi de quibusdam, quæ ad principes pertinent; in secundo ostenditur quomodo ad Deum et Ecclesiam eius habere se debeant; in tertio, quomodo ad seipsos; in quarto, quomodo ad eos qui sunt circa ipsos; in quinto, quomodo ad eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios; in sexto, quomodo ad populum sibi subditum; in septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes » (*Proœmium*).

[196] Dans une de ses lettres à Jean de Salisbury, Pierre de Blois fait l'éloge du *Policraticus*, auquel il se réfère comme *Liber de nugis curialibus* : « Librum uestrum de nugis curialibus legi, et mirabiliter me refecit; nam et ibi optima forma eruditionis est, et propter artificiosam sententiarum uarietatem inæstimabilis materia uoluptatis » (*PL*, 178 : 82).

[197] Dans le septième livre du *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais décrit la *Institutio Traiani* comme *libellus pulcherrimus*, source de *magna utilitas*.

[198] [Giraud de Barri, *De principis instructione*] « Est ergo trimembris operis huius distinctio; prima de principe instruendo per uaria auctorum tam theologorum quam ethnicorum et ethicorum testimonia doctrinam continens et præcepta. Secunda uero et tertia rationem docendi regiminis per exempla » (Warner 1891 : 4).

L'encyclopédie politique de Vincent de Beauvais devait s'appeler *Opus uniuersale de statu principis* : « Cum igitur, in illo articulo temporis, ob amorem et honorem illustrissimi domini nostri regis, opus quoddam uniuersale de statu principis ac tocius regalis curie siue familia necnon et de reipublice amministratione ac tocius regni gubernatione, non solum ex diuinis scripturis, sed etiam ex doctorum Catholicorum sententiis, insuper etiam philosophicis et poeticis conficere iam cepissem, ut uestre petitioni, que apud nos merito precepti uigorem optinet, cicius satisfacerem, ordine pretermisso, partem illam prefati operis, que ad puerorum regalium instruccionem pertinet, componere festinaui » (Amerbach 1481).

opusculum,[199] *tractatus*,[200] *eruditio*,[201] *exhortatio*,[202] *institutio*,[203] *instructio*,[204] *regimen*,[205] exception faite du *Speculum regale* de Godefroy de Viterbe et du *Speculum regum* norvégien,[206] plus proches du style encyclopédique que des exigences formelles et thématiques des traités d'éducation morale et politique. Parmi les auteurs les plus remarquables de la période étudiée, Wipon de Bourgogne déguise ses conseils en proverbes ; Pierre de Blois opte pour le style épistolaire ainsi que pour l'usage du dialogue ; Gilbert de Tournai écrit également son *Eruditio regum et principum* sous la forme de quatre *epistolæ* ; Gilles de Paris versifie son *Karolinus*; tandis que Jean de Limoges envisage son *Morale somnium Pharaonis* du point de vue de l'exégèse biblique, à laquelle il ajoute une forte composante onirique et fictionnelle.

---

199 Jean de Viterbe écrit son *De regimine ciuitatum* dans l'intention de « per hoc doctius in regimine se gerere prudens et sapiens cognoscat[ur], et inde merito comendetur; rudes uero et indoctos in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ipsius commodis peritia eruditi, ad regendum alios secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, gloriam et honorem » (Salvemini 1901 : 217).

200 [Giraud de Barri, *De principis instructione*] « De principis instructione tractatum edere me compulit id præcipue, quod in principum moribus et prælatorum, qui alios tam in exemplo quam potestate regere tenentur et informare, quod digne reprehendi possit, plus inuenio » (Warner 1891 : 4).

201 La *Institutio Traiani* prétend, d'après Jean de Salisbury la *magistratuum eruditio* (*PL*, 199 : 541).

Gilbert de Tournai, *Eruditio regum et principum* ; Vincent de Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium* ; Guillaume Peyraut, *De eruditione principum. Instruere et erudiri* prétend également Giraud de Barri, dans son *De principis instructione* : « Præsertim etiam, cum ea quæ de principibus exempla posuimus ad prælatos etiam instruendum, necnon et priuatos quoque dociles et bonos erudiendum, non incongrue referri possunt » (Warner 1891 : 142).

202 [Guillaume Peyraut, *De eruditione principum*] « Propterea ego in ordine fratrum prædicatorum minimus a quodam principe rogatus et ad acquiescendum eius precibus a maioribus meis, quibus obedire debebam, inductus, ad gloriam beatissimae Trinitatis colligere uolui aliqua ad instructionem et ad exhortationem principum utilia, non de meis confisus uiribus, sed de benignitate Saluatoris, qui potentes non abiicit, cum sit et ipse potens; et, in mundo natus, reges uoluit de se instruere, et eis in splendore sideris apparere » (*Procemium*).

203 Pseudo-Plutarque, *Institutio Traiani.*

204 [Giraud de Barri, *De principis instructione*]: *de principe instruendo* (Warner 1891 : 4). *Instruere* est également ce que se propose Pierre de Blois dans son *Epistola ad G. uirum nobilem.*

205 Jean de Viterbe, *Liber de regimine ciuitatum* ; Thomas d'Aquin et Pierre d'Alvergne, *De regimine principum* ; Gilles de Rome, *De regimine principum.*

206 "[...] in hoc opere, quod Speculum regum apellatur, decet tuam eminentiam assidue speculari, in quo finem et principium imperii et gesta regum omnium potes imaginari" (Waitz 1872: 21-22).

« The book has been given a handsome title: it is called Speculum regale, not because of pride in him who wrote it, but because the title ought to make those who hear it more eager to know the work itself; and, for this reason too, that if any one wishes to be informed as to proper conduct, courtesy, or comely and precise forms of speech, he will find and see these therein along with many illustrations and all manner of patterns, as in a bright mirror. And it is called King's Mirror, because, in it, one may read of the manners of kings as well as of other men » (Larson 1917 : 74-75).

Quant à la thématique des *specula principum* des XI^e^, XII^e^ et XIII^e^ siècles, on peut distinguer trois grands blocs. Un premier bloc, qui précède la traduction et la diffusion de la *Politique* aristotélicienne, regroupe des textes très influencés par la récupération du droit romain et de la philosophie stoïcienne, principalement par les écrits moraux de Cicéron et de Sénèque. C'est le cas du *Policraticus* de Jean de Salisbury ; du *De principis instructione* de Giraud de Barri ; et, dans une moindre mesure, du *Dialogus cum Henrico rege* de Pierre de Blois. Il s'agit principalement de traités dont les auteurs sont anglais et qui se font l'écho des conflits politiques entre la monarchie, d'un côté, et l'Église et les barons de l'autre. D'où le fait que des questions comme le rapport entre *sacerdotium* et *imperium* font l'objet d'une attention particulière, tout comme la nature juridique du pouvoir royal et les limites légales de ses privilèges, les responsabilités des officiers, ou les dangers multiples, aussi bien éthiques que sociaux et politiques qu'impliquent les abus de pouvoir.

Un second bloc, qui précède également la réception de la *Politique*, rassemble des miroirs de princes qui optent pour une vision plus traditionnelle, plus conservatrice du pouvoir politique, de ses origines et de ses fonctions. C'est le cas de textes d'auteurs français pour la plupart, écrits par des prêtres mendiants comme le *De morali principis institutione* du dominicain Vincent de Beauvais, la première section, correspondant à l'éthique, d'une encyclopédie politique inachevée, *opus uniuersale de statu principis*, structurée selon les divisions de la philosophie pratique aristotélicienne ; le *Eruditio regum et principum* du franciscain Gilbert de Tournai ; le *De eruditione principum* du dominicain Guillaume Peyraut ; et, très probablement, le *Liber tertius de informatione regiæ prolis*, aujourd'hui perdu, de Barthélémy de Vicence. Il s'agit de traités très bien délimités du point de vue idéologique et formel, que Jean-Philippe Genet considère comme les premiers représentants du, selon lui, *true Miroir au prince* :

> It was the Capetian court which gave birth, in the second half of the thirteenth century, to the true Miroir au prince. Although it is a point which still needs to be adequatly demonstrated, it is clear that there was a link between, on the one hand, the political views of Louis IX and the image which he tried to give of himself as a Christian ruler, and, on the other side, the emergence of a new political literature sponsored by the Mendicants, whose close relation with the king have been generally emphasized (Genet 1977 : XII).[207]

[207] Voir, aussi, Genet 2003: 292-305.

Liés à la figure du roi Louis IX, les *specula* inclus dans ce second bloc tentent d'offrir une image du *rex christianus* fondée sur l'*amor Dei*, la *fides* et la *pietas*, d'où le fait que la base de l'office du roi réside pour eux dans la propagation sociale de son exemplarité et dans la projection politique de sa virtuosité. Pour les auteurs de la cour de Louis IX, le pouvoir royal, inférieur et auxiliaire au pouvoir ecclésiastique, a surtout une fonction coercitive, corrective, dont la finalité est dans le salut des âmes.

Un troisième bloc, postérieur à la traduction de la *Politique* aristotélicienne, est composé de textes comme le *De regno ad regem Cypri*, connu également comme *De regimine principium*, commencé par Thomas d'Aquin et conclu par Pierre d'Alvergne ; la *Deuxième Partie* d'Alphonse X le Sage et le *De regimine principum* de Gilles de Rome. L'aristotélisme chrétien, fruit de l'harmonisation entre la philosophie morale aristotélicienne et la pensée augustinienne, est le pilier le plus solide de ces *specula principum*, les principaux représentants de ce que Georges Lagarde a appelé *renaissance aristotélicienne*, « le premier principe d'une politique *expérimentale*", pour laquelle « le *fait politique* est un phénomene purement humain, explicable en dehors de toute conception théologique ou surnaturelle » (Lagarde 1934: I, 173).

.

II

LA *SEGUNDA PARTIDA* EN SU CONTEXTO

El monumental cuerpo normativo de las *Siete Partidas*, redactado durante el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284), "época de germinación de la teoría y de la práctica del Estado moderno" (Black 1996 [1992]: 19), y, no pocas veces, equiparado al *Corpus Iuris Ciuilis* del emperador bizantino Justiniano (527-565), constituye una de las más insignes muestras del pensamiento jurídico occidental y, probablemente, la aportación más valiosa de la Península Ibérica a la historia del derecho.

Profundamente imbuidas del espíritu soberanista de su tiempo, las *Siete Partidas*, "compuestas entre el 23 de junio de 1256 y el 28 de agosto de 1265, refundidas a partir de 1272 y, hasta cierto punto, falsificadas hacia 1290" (Craddock 1981: 418),[208] protagonizarían un insalvable conflicto entre las aspiraciones políticas del Rey Sabio y las expectativas de los *ricos omnes* y los *caualleros*, y, no en menor medida, del *poder espiritual*, quienes, reticentes ante el creciente centralismo monárquico, reivindicaban las prerrogativas de la antiguas leyes y costumbres.

De los siete *libros de leyes* que conforman la extensa compilación legislativa del Rey Sabio es, sin duda alguna, la *Segunda Partida* la que mejor ilustra el ideario político alfonsí y su compromiso con la legitimación de un poder real autónomo y soberano. Compuesta de un total de 31 títulos y 359 leyes y pensada, al igual que las otras *Partidas*, como una guía o *espejo* para futuros monarcas, "porque siempre los reyes de nuestro señorio se caten en el ansi como en espejo e vean las cosas que an si de enmendar, e las enmienden, e segund aquesto que fagan en los suyos" (López 1555: *Prólogo*, 3v), la *Segunda Partida* trata de derecho público, concretamente, de las relaciones entre el rey, entendido como *imperator in regno suo*, y el resto de fuerzas políticas: el *poder espiritual*, los *grandes sennores* y los *caualleros*, y, por último, el *pueblo*.

Desde una perspectiva jerárquica y descendente del poder político, el texto alfonsí distingue, por un lado, entre poder espiritual y poder tenporal, las dos *espadas* por las que se rige el mundo, y, por otro lado, entre los diferentes estamentos que conforman la sociedad peninsular y que participan de un mismo bien común, cuyo principal y máximo garante es el rey, asistido por la ley y por la justicia. Si la organización discursiva de la *Segunda Partida* recuerda la de otros escritos ético-políticos —desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury hasta el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo y el *Communiloquium* de Juan de

---

[208] Para un resumen de la polémica desatada en torno a la fecha de redacción de las *Siete Partidas*, véase, principalmente, Sánchez-Arcilla Bernal 1999. Son, no obstante, de lectura obligada, los artículos de Jerry R. Craddock 1981 y de Alfonso García Gallo 1963, 1976, 1980 y 1984.

Gales—,[209] el espacio que ocupa el cuerpo político del rey ya no es, como, por ejemplo, en el *Policraticus*, una *respublica* definida únicamente en términos de *communitas christiana*, dentro de la *Ecclesia*, sino que se identifica, más bien, con un *reino*, un *sennorio* o una *tierra* en cuanto unidad administrativa independiente, sometida a la legislación de un poder real soberano. Consiguientemente, sus confines delimitan una asociación o comunidad política autosuficiente, un *ayuntamiento de muchos*, pero también constituyen la expresión de una *patria* territorial, consistente en una unidad étnica, lingüística y cultural.

La *Segunda Partida* dedica sus primeros once títulos —poco más de un tercio de su extensión— a la figura del rey, *cabeza* y *corazón* del cuerpo político, y a su relación con los diferentes grupos sociales y políticos con los que interactúa: su familia más cercana —la reina, los infantes y los familiares—; sus colaboradores en las tareas de gobierno —los oficiales de la corte—, y, por último, el pueblo y la tierra, dos conceptos, el uno abstracto y el otro concreto, de una misma realidad política. Se prefigura, así pues, un extenso y ambicioso *speculum principis*, dispuesto, según las divisiones de la filosofía práctica aristotélica, en ética o gobierno de sí mismo, economía o gobierno de la familia, y política o gobierno del reino, estructura que se impone en la tratadística política occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIII, gracias al inacabado *opus uniuersale de statu principis* de Vicente de Beauvais y, sobre todo, al *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo.

Los primeros once títulos de la *Segunda Partida* podrían considerarse, por tanto, un espejo de príncipes dentro de un espejo más amplio, un espejo de derecho, con claras aspiraciones doctrinales y enciclopédicas. Además de los dos sentidos del término *speculum* —el didáctico y el enciclopédico, respectivamente—, convergen, en el texto alfonsí, las tres acepciones que hemos propuesto para el sintagma *speculum principis*: se trata del espejo de un príncipe —encargado por un príncipe, el cual *faze el libro*—; para un príncipe —en el deberán mirarse, a su vez, sus sucesores, los *reyes de nuestro señorio*—; y sobre un príncipe —ofrece la imagen del rey ideal al pueblo, destinatario también del código alfonsí, cuyas leyes "deue guardar como a su uida e a su pro" (López 1555: I, *Título I*, *Ley XVI*, *Como son todos tenudos de guardar las leyes*, 9r)—. La *Segunda Partida* traspasa, así pues, el ámbito de la edificación moral individual para convertirse en un texto con una amplia

[209] Sobre la estructura de la *Segunda Partida*, véase: Nanu 2007 y 2011.

proyección social y política: asistimos a la compenetración, propia del derecho medieval, así como de la filosofía política clásica, entre ley y moral.

Ignorada en la mayoría de los estudios sobre *specula principum*,[210] y vista, por la crítica peninsular, como un texto muchas veces desprendido de su contexto ideológico y cultural, asimilado más a la literatura sapiencial de procedencia oriental[211] que a la tratadística política occidental,[212] la *Segunda Partida* del Rey Sabio es un receptáculo de las principales tendencias políticas e ideológicas y de su tiempo, desde el pensamiento agustiniano y estoico, relegado, principalmente, a contenidos de carácter ético y moral, hasta la adopción de conceptos de derecho romano y la asimilación de la teoría del nacionalismo monárquico impulsada por los canonistas hispanos, en los *títulos* de carácter legal o político.[213] Aún más,

[210] Una excepción, en este sentido, es *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* de Wilhelm Berges, quien, pese a dedicarle un capítulo, no la incluye en su catálogo de *specula principum*. Aunque, tradicionalmente, los primeros once títulos de la *Segunda Partida* se hayan considerado un *espejo de príncipes*, no ha habido intento alguno de justificar la atribución del texto a la literatura de los *specula principum*.

[211] Para la relación del texto alfonsí con la literatura sapiencial y, en particular, con el *Secretum Secretorum*, uno de los textos más citados en la *Segunda Partida*, véase Rucquoi y Bizarri 2005. José Amador de los Ríos (1861-1865, 3: 447-654) cita, entre las fuentes de la *Segunda Partida*, los *Bocados de oro* y la *Poridat de Poridades*, traducción castellana del *Secretum secretorum*. Pío Ballesteros pone de manifiesto el influjo de *Flores de filosofía* (1918: 545), mientras que Antonio Solalinde (1934) recoge varias concordancias con la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso.

[212] José Amador de los Ríos (1861-1865, 3: 622-627) señala concordancias con el texto bíblico, con Jerónimo de Estridón, Juan Damasceno, Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Bernardo de Claraval, así como con Aristóteles, Hipócrates, Catón, Séneca, Valerio Máximo, Justiniano y Boecio, pero sin ofrecer referencias bibliográficas completas. Sobre el influjo de Agustín de Hipona en la *Segunda Partida* escribe, también, Pío Ballesteros (1918: 542). Más exactas son las referencias que Gregorio López (1555) incluye en sus abundantes glosas, aunque muchas de ellas sin contextualizar.

Con respecto a la relación de la *Segunda Partida* con la tratadística occidental de los *specula principum*, recordamos, además de las glosas de Gregorio López, los artículos de Ballesteros (1918: 543-544) y de Nanu y Pedraz (2007, 2008), que señalan la familiaridad del texto alfonso con el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo; así como los estudios de Arias Bonet (1985), Iturmendi Morales (1972), Iturrioz (1955: 3-10), Martínez (1998), Nanu (2007) y Rubio (1960) sobre el posible influjo del *De regno* o *De regimine principum* de Tomás de Aquino.

[213] Para un exhaustivo resumen bibliográfico sobre las fuentes romanas de las *Siete Partidas*, en general, y de la *Segunda*, en particular, véase Camacho Evangelista 1968. Es impresindible, también, la consulta de Pérez Martín 1992 y 2000, quien llama la atención sobre la escasez de estudios sobre las fuentes de la obra alfonsí extraídas del derecho común. Con respecto a las fuentes procedentes del derecho feudal, Román Riaza Martínez-Osorio (1933) pone de manifiesto las coincidencias entre algunas leyes de los *Títulos I*, *XIII* y *XV* de la *Segunda Partida* y los *Libri Feudorum*, y destaca la mención de los *catanes* y *valvasores*, “aludiendo expresamente a la práctica italiana”.

aspecto, todavía, poco atendido por la crítica de especialidad,[214] la *Segunda Partida* se afirma, junto con el tratado *De regno* de Tomás de Aquino como una obra pionera en la asimilación sistemática de la filosofía política aristotélica, en su interpretación tomista, que daría lugar a "a new kind of political theory […] which we may characterise as milder and more optimistic precisely because it lacks Augustine's stringent insistence on the unworthiness of the world and its ends" (Dyson 2002: XXV):

> Las leyes de la *Segunda Partida* [...] sirven como guías concretas que ayudan al hombre a alcanzar ese estado virtuoso de la honra. [...] Por desgracia, esta perfecta realización queda, como tantos otros sueños alfonsíes, solamente en papel. […] El Rey Sabio impone a sus súbditos, a destiempo, un sistema legislativo para el que no estaban preparados. La rebelión visceral del pueblo [...] ante las *Partidas* cubre, por un olvido, el magnífico edificio [...] que pretende unir los dos ámbitos, el divino y el humano, que habían permanecido incomunicados desde San Agustín (Martínez 1998: 601-602).

Pese a artículos puntuales sobre las fuentes de la *Segunda Partida*, faltan, no obstante, estudios de carácter general sobre la génesis ideológica del texto alfonsí, así como sobre su relación con las autoridades europeas coetáneas o inmediatamente anteriores. Sería necesario, asimismo, para una determinación más exacta de los textos consultados por los juristas alfonsíes, una filiación de las fuentes rastreadas,[215] cuando no una delimitación ideológica de los conceptos.[216]

---

[214] José Amador de los Ríos reúne, en su exhaustiva *Historia crítica de la literatura española* (1861-1865, 3: 622-627), varias concordancias con autores clásicos y patrísticos, entre ellos, Aristóteles, pero sin avanzar referencias bibliográficas concretas. A su vez, Jaime Ferreiro Alemparte (1988) señala la *Ética a Nicómaco* como fuente potencial de la *Segunda Partida* y sugiere que el Rey Sabío tenía, en su biblioteca, la traducción del comentario medio de Averroes a la *Ética a Nicómaco,* completada, sobre el año 1240, por Herman el Alemán, traductor en Toledo entre los años 1240 y 1256, y, posteriormente, obispo de Astorga. Señalan, asimismo, la presencia de ideas y conceptos aristotélicos en la *Segunda Partida*: Ballesteros 1918; Hinojosa 1890: 63, quien comenta la influencia de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* en el *Título primero*; y Nanu 2007.

[215] En este sentido, Giménez M. de Cavajal (1955: 207) opina que algunos de los textos bíblicos, patrísticos o clásicos citados, directa o indirectamente, por los juristas alfonsíes podrían proceder de sumas de derecho o de fuentes intermediarias. A su vez, Camacho Evangelista (1968) y Pérez Martín (2000) observan la dependencia de las *Partidas* de las sumas de Azo y Acursio, al mismo tiempo que lamentan la falta de estudios exhaustivos sobre las fuentes romanas del texto alfonsí.

[216] Dado el eclecticismo doctrinal de la *Segunda Partida*, algunos conceptos se interpretan desde tradiciones de pensamiento diferentes. Por ejemplo, los conceptos de paz y armonía, tan propios del pensamiento patrístico y estoico, coexisten con el concepto aristotélico de amistad civil; el tratamiento de la tiranía desde una perspectiva moral y, simultáneamente, desde un punto de vista jurídico; o, sin ir más lejos, la falsa sinonimia entre términos como *imperio, reino, sennorio, tierra* o *patria*, todos ellos matizables según el derecho romano, según el derecho canónico, o bien según el derecho feudal.

Sin que nuestra investigación pretenda ofrecer un enfoque completo sobre la originalidad del pensamiento alfonsí, dedicaremos las siguientes páginas a un estudio pormenorizado de sus principales características formales e ideológicas: para empezar, examinaremos la organización discursiva de los primeros once títulos de la *Segunda Partida*; y, acto seguido, nos centraremos en su contenido político, con especial atención a las fuentes romanas, así como a la recepción de la filosofía política aristotélica, los principales ejes que articulan el programa político del Alfonso X el Sabio.

La estructura de la Segunda Partida *y la tripartición del saber práctico*

Tal como veíamos en el capítulo anterior, si los espejos de príncipes carolingios se organizan, principalmente, en torno al binomio virtud-vicio, los tratados ético-políticos de los siglos XII y XIII optan por una arquitectura más elaborada del texto, la cual puede reducirse, en la mayoría de los casos, a dos grandes patrones estructurales: el primero consiste en una estructura bimembre, a saber, el gobierno de sí mismo y el gobierno del reino —por ejemplo, en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, en el *De bono regimine pricipis* de Helinando de Froidmont y en la *Eruditio regum et principum* de Gilberto de Tournai—; mientras que el segundo opta por una estructura trimembre, que evoca la división de origen aristotélico de la filosofía práctica en ética o el gobierno de sí mismo, economía o el gobierno de la familia, y política o el gobierno del reino. Aunque citada en la mayoría de las enciclopedias bajomedievales, a partir del *Didascalion* de Hugo de San Víctor, la tripartición de la filosofía práctica no penetraría en la tratadística política occidental hasta mediados del siglo XIII, cuando Vicente de Beauvais la invoca como principio estructurante de un *opus uniuersale de statu principis*, su inacabada enciclopedia política. La encontraríamos, poco después, en el *De eruditio principum* de Guillermo Peraldo y, hacia finales del siglo, en el *De regimine principum* de Egidio Romano. Es, asimismo, la estructura por la que optan los autores de la *Segunda Partida* para la disposición formal y temática de los primeros once capítulos del texto, los cuales conforman un extenso *speculum principis*. En el presente capítulo, analizaremos la presencia de dicha estructura, en obras enciclopédicas y en la literatura exegética, así como en tratados ético-políticos, al mismo tiempo que comentaremos su evolución y particularidades formales y conceptuales. Por último,

intentaremos determinar cuál o cuáles pudieron ser los referentes textuales más inmediatos del texto alfonsí.

La tripartición del saber práctico en obras enciclopédicas y en la literatura exegética

Expuesta, en la Antigüedad tardía, por autores como Boecio, en sus *commentaria* a la *Isagoge* de Porfirio,[217] Casiodoro, en las *Instituciones*,[218] o San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*,[219] y recordada, en la Alta Edad Media, por Sedulio Escoto, en el *De rectoribus christianis*,[220] la división aristotélica de la filosofía práctica en *ethica*, *œconomica* y *politica* gozaría de considerable predicamento durante la Baja Edad Media, gracias a la inmensa popularidad del *Didascalion* (1120), del agustiniano Hugo de San Víctor, "the first thinker of the twelfth century to make

[217] "Practicæ uero philosophiæ, quam actiuam superius dici demonstratum est, huius quoque triplex est diuisio. Est enim prima quæ sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque uirtutibus, nihil in uita admittens quo non gaudeat, nihil faciens pænitendum. Secunda uero est quæ rei publicæ curam suscipiens cunctorum saluti suæ prouidentiæ sollertia et iustitiæ libra et fortitudinis stabilitate et temperantiæ patientia medetur; tertia uero, quæ familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit" (Brand 1906: 9). *Sui cura* es, posiblemente, la traducción del ἑαυτοῦ ἐπιμέλεια de los neoplatónicos Amonio, Elías y David, comentaristas alejandrinos de la *Isagoge* de Porfirio. "Ammonius lui-même plagie, certainement, des commentaires grecs antérieurs, perdus aujourd'hui, entre autres, ceux de Jamblique et de Proclus" (Courcelle 1943: 269).

[218] "Actualis dicitur [philosophia], quæ res propositas operationibus suis explicare contendit. Moralis dicitur, per quam mos uiuendi honestus appetitur, et instituta ad uirtutem tendentia præparantur. Dispensatiua dicitur domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Ciuilis dicitur, per quam totius ciuitatis administratur utilitas" (*PL*, 70: 1169). La definición de la *ethica* o *moralis* es una cita casi literal de los *commentaria* de Orígenes a los *Cantica Canticorum*, en la traducción latina de Rufino de Aquilea, que poseía, entre sus fondos, la biblioteca de Casiodoro, en *Vivarium*.

[219] "Porro actualis dicitur [philosophia], quæ res propositas operationibus suis explicat, cuius partes sunt tres, moralis, dispensatiua et ciuilis. Moralis dicitur, per quam mos uiuendi honestus appetitur, et instituta ad uirtutem tendentia. Dispensatiua dicitur cum domesticarum sapienter ordo disponitur. Ciuilis dicitur, per quam totius ciuitatis utilitas administratur" (*PL*, 141: 142).

A la sombra de la enciclopedia isidoriana, el *De dialectica* de Alcuino de York, asimila, a la *practica philosophia*, los *instituta ad uirtutem tendentia* del *mos uiuendi honestus*: "per illam, uero, Deus amatur, spe et fide colitur" (*Ibíd.*, 101: 952). En el diálogo *De rhetorica et uirtutibus*, "*ethica diuiditur in prudentiam, iustitiam, fortitudinem et temperantiam*", concretamente, "prudentia in agnitionem ueritatis inducit hominem; iustitia dilectionem Dei et [amorem] proximi seruat; fortitudo uincit aduersa, mortemque contemnit; temperantia uitiosas uoluptates reprimit, et omnia moderatur. Hæ sunt quatuor uirtutes principales, quæ mores ornant, merita præbent, diabolum uincunt, cœlum aperiunt. Prima intelligit; secunda diligit; tertia uictoriam dat; quarta modum imponit" (*Ibíd.*, 949). Rábano Mauro, discípulo de Alcuino de York, hace suyas las palabras de su *magister* en el *De uniuerso* (*Ibíd.*, 111: 416), mientras que el *De diuisione naturæ* de Juan Escoto Erígena concede a la *practica philosophia* el mérito de cultivar *uirtutes quibus supplantantur uitia* (*Ibíd.*, 122: 705).

[220] Véase *infra*, página.54.

thorough use of the Aristotelian division of the philosophical disciplines" (Nederman 1991: 184):

> [Practica philosophia] diuiditur in solitariam, priuatam et publicam; uel, aliter, in ethicam, œconomicam et politicam; uel, aliter, in moralem, dispensatiuam et ciuilem.[221] Una est solitaria, ethica et moralis; una, rursum, priuata, œconomica et dispensatiua; eademque publica, politica atque ciuilis (*PL*, 176: 760).

> La [filosofía práctica] comporta una división tripartita en ética, disciplina volcada en el estudio de la moral individual; economía, de carácter privado y restringida a la administración de la hacienda familiar; y política, doctrina pública y civil.

Sin citar los *commentaria* de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio, el *Didascalion* asocia la *ethica* o *solitaria*, que *cunctis sese erigit*, con la *sui cura*; la *œconomica* o *priuata*, con el *familiaris rei officium*; y la *politica* o *publica*, con la *rei publicæ cura*, la cual ostenta los atributos de *uirtutes* inherentes a la *cunctorum salus*, como *prudentia*, *temperantia*, *fortitudo* o *iustitia* (*Ibíd.*, 759).

Completa la *definitio* boeciana una amplia alusión a las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, dignas herederas de las *Institutiones* de Casiodoro, que proponen una misma *diuisio practicæ philosophiæ* en *moralis*, "per quam mos uiuendi honestus expetitur uel acquiritur et instituta ad uirtutem tendentia præparantur"; *dispensatiua*, que dispone, *sapienter*, el *domesticarum rerum ordo*; y *ciuilis*, "per quam totius ciuitatis utilitas administratur" (*Ibíd.*, 760):

> Das Mittelalter hat, also, seit dem 6. Jahrhundert, zwei verschiedene Traditionen gekannt: während die erste auf Boethius zurückzuführen ist, beginnt die zweite, etwas später, mit Cassiodorus (Bertelloni 1998: 100).

En palabras del victorino y a modo de conclusión,[222] la *ethica* enseña "quomodo unusquisque propriam uitam moribus instituat et uirtutibus exornet"; la *œconomica*,

---

[221] El victorino deriva, *ex origine*, *œconomica* de οἰκονόμος, *dispensator*, *inde*, *œconomica dicta est dispensatiua*, en el sentido de *priuata*; y *politica*, de πόλις, *ciuitas*, *inde*, *politica dicta est civilis*, tanto como *publica*; *ex causa*, en cambio, "ethica accipienda est in moribus uniuscuiusque personæ", de ahí *solitaria*, llamada, también, *moralis*, "quod mores in bona actione consistunt". Consiguientemente, "solitaria pertinet ad singulos; priuata, ad patres familias; publica, ad rectores ciuitatum" (*PL*, 176: 760-761).

[222] "Hugues de Saint Victor transcrit à la lettre la tripartition de Boèce à côté de celle de Cassiodore, en ajoutant quelques commentaires qui semblent lui appartenir" (Bertelloni 2000: 180).

quomodo regendi sint familiares, unidos por lazos de *consanguinitas*, sin desatender, tampoco, a "qui per carnis affectum affines sunt", en virtud a un parentesco por *affinitas*; y la *politica*, "qualiter populus totus et gens a suis rectoribus gubernari debeat" (*PL*, 176: 761).

Contemporáneo de Hugo de San Víctor y *grammaticus* en la prestigiosa *Escuela de Chartres*, Guillermo de Conches identifica, en las *glossæ* al *Timeo* de Platón, *opus de naturali iustitia*,[223] la *practica philosophia* con los *studia humanitatis*, conformados por *ethica*, *œconomica* y *politica*.[224] La *ethica* trata de la *instructio morum*, la *œconomica* enseña "qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare", y la *politica* explica *qualiter res publica tractetur* (Jeauneau 1965: 60).

Un tratamiento similar de la *practica philosophia* se potencia en las *glossæ* a la *Consolación de la filosofía* de Boecio, que recomiendan no sin insistencia: "Prius, homo instruendus est in moribus, per ethicam; deinde, in dispensatione familiæ, per œconomicam; postea, in gubernatione rei publicæ, per politicam". Asimismo, en la *uersio longior* del *Accessus ad Macrobium*, "[practica philosophia] tres species habet: ethicam, œconomicam et politicam" (Nauta 1999: 31).

Relegada por el chartriano a los múltiples beneficios de la *uitæ honestas*,[225] la *practica philosophia*, responsable de la *instructio morum*, incluye la *positiua iustitia*,[226] de ahí que "les commentateurs du droit romain considéraient, au XII[e] siècle, que

---

[223] "*Plato tractaturus de naturali iustitia, recapitulat ea quæ dixerat de positiua iustitia*, ut sit *unus et continuus tractatus iustitiæ*" (Jeauneau 1965: 72). El *Timeo* es, por tanto, una prolongación de la *Respublica*.

[224] "*Studia humanitatis* dicantur *omnia quæ ab homine sciri possunt*", "*omnia studia quæ hominibus possunt inesse*", "id est *ethica, œconomica et politica*" (Jeauneau 1965: 65). De las cuales, "*ethica de instructione morum*, ἔθος enim est *mos*; *œconomica*, id est *dispensatiua*, οἰκονόμος id est *dispensator, docet qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare*; *politica*, id est *ciuilis*, πόλις id est *ciuitas, docet qualiter res publica tractetur*" (*Ibíd.*, 60).

[225] Especifica en el *Dragmaticon*: "*Nulla* enim *uitæ pars, neque publicis neque priuatis, neque forensibus neque domesticis in rebus, morali philosophia uacare potest. In hac excolenda* sita est *uitæ honestas* et, *in negligenda, turpitudo*" (Ronca 1997: 30).

[226] "[Diligentia moderationis] quantum ad [practicam philosophiam], quantum ad mores" (Jeauneau 1965: 252); "Erraticos motus carnis subdare rationabili motui spiritus est [practicæ philosophiæ]" (*Ibíd.*, 254); "[Instructio morum] quantum ad [practicam philosophiam]" (*Ibíd.*, 256).

leur science relevait de l'éthique", "point de vue que n'est pas étranger à un littéraire" (Delhaye 1949: 78).[227]

En la segunda mitad del siglo XII, el agustiniano Ricardo de San Víctor recuerda, en su *Liber exceptionum*, "un manuel caractéristique de la mentalité victorine et de la culture médiévale" (Chatillon 1958: 7), la terminología de la *practica philosophia* difundida por el *Didascalion*. En fechas cercanas, el también agustiniano Godofredo de San Víctor cita, en su *Microcosmus*, la *diuisio* de la *practica philosophia*,[228] que su poema moral titulado *Fons philosophiæ*, "a versified resumé of Hugh's *Didascalion*" (Synan 1972: 20), ilustra mediante la alegoría de un río caudaloso, el cual se ramifica en tres afluentes: *ethica*, *œconomica* y *politica*. A sus aguas acudirán quienes quieran seguir el camino de una vida honrada, *honestatis trames*: así podrán distinguirse por sus buenas costumbres, educar a su familia y gobernar a su pueblo.[229]

Una vez más, la *ethica* engloba la *politica*, ya que sus *moralia præcepta* trazan el *honestitatis trames* por el cual deberán ir los *seculares principes terrarum*, quienes *curam gerunt gentium sibi subiectarum*. Aunque, aparentemente, se haga alusión a la política como a una *ciencia* distinta de la ética, la función del gobernante es profundamente moral y correctiva, puesto que deberá *corrigere mores aliorum* mediante su propio ejemplo de vida —*uita*—, y con la ayuda de las enseñanzas morales de los filósofos antiguos, entre ellos los *Senece documenta*, y guiado, ante todo, por las enseñanzas del

[227] Por ejemplo, para Azo, en su *Summa Institutionum, Materia ad Codicem*: "Intentio communis est omnium conditorum iuris quemadmodum lites decidantur, doceantur errantes, puniantur contumaces. Item est communis intentio de iure rescribere et ad id rescribendo operam dare ut homines mali efficiantur boni et boni efficiantur meliores, tum metu pœnarum, tum exhortatione præmiorum. Ad hunc finem referuntur omnes conditores ut iurgia sint sopita et expulsa sint uitia. Materia singularis domini Iustiniani in hoc opere sunt leges latæ, uel duo codices constitutionum et digestorum. Singularis est intentio ut, perlecto et cognito institutionum libro, spes pulcherrima foueat iuuenes a singulis suis partibus suam rem publicam posse gubernari. Ethicæ supponitur liber iste quia tractat de moribus" (Maitland 1895: 18).

[228] "Quarum prima dum propria conuersationis uniuscuiusque exteriora laudabiliter uitæ huius institutis adornat; secunda dum patris familias domum foris in oculis hominum pulchre ordinat; tertia quoque dum subiectum populum suo principi laudabiliter conformat" (Delhaye 1951: I, 35).

[229] "Porro riuus practice quem fons dictus creat | Uergens in planitiem tripertitus meat. | Huc ardenti studio bibiturus eat | Honestatis tramitem quisquis ire queat. Honestatis tramitem recte studeat ire | Qui se pulchris moribus nouit insignire, | Qui suam familiam uolet erudire, | Qui subiectum populum didicit preire" (Charma 1868: 100-102).

Evangelio —uerbo—.[230] La política no se entiende aún como una disciplina autónoma, sino como la proyección social de la virtuosidad moral del gobernante: la política es una *cura*, no una *scientia*.

A mediados del siglo XIII, el teólogo franciscano Juan de la Rochelle, profesor en la Universidad de París, cita, en su *Tractatus de diuisione multiplici potentiarum animæ*, la división aristotélica de la filosofía práctica e indica, como Godofredo de San Víctor, las obras de referencia más representativas para el estudio de cada una de las tres ciencias. Así pues, la *uirtus ethica* o *monastica*, de μονός, "unus et custos, quasi unius custos", ilustrada por la *Ethica Nicomachea*, contribuye *ad regendum seipsum*; la *uirtus œconomica*, de οἰκονομός, *dispensator*, "per quam homo regit familiam propriam", *proprie determinatur* en el *De officiis* ciceroniano; la *uirtus politica*, de πόλις, *ciuitas uel pluralitas*, "per quam homo regit multitudinem siue ciues", *attenditur in Legibus et Decretis* (Michaud-Quantin 1964: 153), las *Institutiones* del emperador bizantino Justiniano y, respectivamente, el *Decretum* o *Concordia discordantium canonum* de Graciano, siendo "le droit romain et le droit canonique, comme sources documentaires de la science politique" (Canning 2003 [1996]: 173).

Un *ordo practicæ philosophiæ* compartido por Roberto Kilwardy, en el *De ortu scientiarum* (ca. 1250), "quia homo necesse habet ut sit bene institutus apud semetipsum et ad familiam et ad forinsecos omnes".[231] Asimismo, Vicente de Beauvais dedica los libros cuarto y quinto de su *Speculum doctrinale* a la *scientia monastica*; el libro sexto, a la *scientia œconomica*; mientras que los cuatro libros siguientes abarcan la *scientia politica*,[232] con especial atención a la *regalis iustitia* y al desempeño de los *publica officia*, al *regimen militum, defensores ciuitatum*, así como a la *distinctio potestatis principum et pontificum*.

---

[230] "Plurimus hic assidet ueterum uirorum | Cetus uenerabilis honestate morum. | Socrates moralium summus preceptorum | Uerbo, uita corrigit mores aliorum. | Nostris ut temporibus proprius accedam | Quid tibi de Senece documentis edam. | Senece Lucilio commendauit quedam | Que uix Euangelio postponenda credam. | Assident et alii quos ecclesiarum | Reges facit probitas, duces animarum. | Seculares etiam principes terrarum | Curam gerunt gentium sibi subiectarum" (*Ibíd.*, 102-104). Nótese que el *honestatis trames* es el mismo tanto para los *ecclesiarum reges* y *duces animarum*, como para los *principes terrarum*, en cuya responsabilidad recae la *cura gentium subiectarum*.

[231] "Quia homo necesse habet ut sit bene institutus apud semetipsum et ad familiam et ad forinsecos omnes, ideo ethica in omnibus hominem instruit et informat, et secundum hoc tres habet partes moralis communiter dicta. Prima dicitur monastica uel solitaria uel moralis; secunda dicitur economica uel priuata uel dispensatiua; tertia dicitur politica uel publica uel ciuili. (Judy 1976: 126).

[232] "*Ethica, moralis scientia, diuiditur in monasticam, œconomicam et politicam*" (Douai 1624: 3).

Sobre el año 1240, Domingo Gundisalvo, arcediano de Cuéllar y *traductor* adscrito a la *Escuela de Toledo*, recoge, en el *De diuisione philosophiæ*, la *diuisio practicæ philosophiæ* en *politica*, *scientia gubernandi ciuitatem*, que *prima est*, en la *scientia regendi familiam propriam*, la cual *secunda est*, y en la *gubernacio sui ipsius*, que *tertia est*. Una enumeración de las *partes* de la *practica philosophia* que destaca la preeminencia de la política, a cuya definición, "the earliest and best-known statement on political science in the Middle Ages" (Mahdi 2001: 65), se dedica un generoso espacio dentro de la economía del tratado.

Más aún, el *De diuisione philosophiæ* del clérigo castellano ofrece una definición profundamente aristotélica de la *ciuilis scientia*, inspirada en el artículo quinto y último del *De scientiis* de Alfarabi,[233] que parece incluir un breve y conciso comentario a la *Ética a Nicómaco*.[234] Es, asimismo, a Alfarabi a quien Gundisalvo le debe la primera mención, en el Occidente medieval, de la *Política* aristotélica, concretamente, el "liber Aristotelis, qui *Politica* dicitur" (Baur 1903: 136).

Fiel a las enseñanzas del Estagirita, el *De scientiis* farabiano distingue entre una política entendida como *ciencia* o *conocimiento científico* —ἐπιστήμη o *ʿilm*—,[235] cuyo objeto de estudio reside en la naturaleza de la *felicidad* en cuanto *supremo bien*

[233] La *ciencia política* —*al-ʿilm al-madanî*—, la *ciencia* propia de la *ciudad*, *madīna*, el correspondiente, en el mundo islámico, de la πόλις y de la *ciuitas*, respectivamente. La *madîna* es, como la πόλις griega, una *asociación social* y *política* —*ijtimâʿ*—, que satisface las necesidades del ἄνθρωπος, φύσει πολιτικὸν ζῷον, el cual, desprovisto de su condición cívica y ciudadana, sería o *salvaje* como una *bestia*, θηρίον, o *divino* como un *dios*, θεός: "Ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός" (*Pol.*, 1253 a).

[234] Comentario que no se nos ha transmitido. En el artículo final de su *De scientiis*, Alfarabi parece glosar los libros primero, segundo y tercero, en los que Aristóteles define y expone los conceptos de felicidad y de virtud moral, así como el libro sexto, dedicado a una exposición sobre las virtudes intelectuales, entre ellas, la virtud de la prudencia.

[235] La ἐπιστήμη considera las *causas*, αἰτίαι, y los *principios*, ἀρχαί, de "lo que no puede ser de otra manera", τὸ μηδ' ἐνδεχόμενον ἄλλως, es decir, el objeto de la ciencia o del conocimiento científico existe por necesidad, ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν, y es eterno, τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀίδια, puesto que no nace ni perece, τὰ δ' ἀίδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα: "Πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. Ἀίδιον ἄρα" (*EN*, 1139 a).

En los *Aforismos selectos*, Alfarabi define, de acuerdo con el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, *ʿilm* como virtud intelectual, de carácter teórico o especulativo: "Theoretical intellect, knowledge, and wisdom", concretamente, "knowledge concerning the necessary, universal premises that are the principles of the sciences", esto es, "the certainty about the existance of a thing that cannot possibly change", la existencia de la cual no se debe a la acción humana, "whose existance and constitution owe nothing at all to human artifice" (Butterworth 2001: 28-30 *passim*).

humano[236] y actualización de la potencialidad social y política del hombre mediante la acción virtuosa;[237] y una política entendida como actividad —*siyâsa*— propia del *arte* u *oficio real* —*ri'asa*—,[238] que asocia a la virtud de la *prudencia* o *racionalidad práctica,* concretamente, la *prudencia política* —ἡ πολιτικὴ φρόνησις o *al-ta'aqqul*

---

[236] La *felicidad,* εὐδαιμονία, es el único bien *deseable por sí mismo,* καθ' αὑτὸ αἱρετόν, gracias a ser *autosuficiente,* αὐταρκός, tanto para el *ser solitario,* μονώτης —"τῷ ζῶντι βίον μονώτην"—, como para el *ser social* y *político,* φύσει πολιτικὸν ζῷον —"ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις"— (*EN,* 1097 a-b). Todos los demás bienes se desean no por sí mismos, sino como medios para alcanzar la felicidad: "Ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἑλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο" (*Ibíd.*, 1097 b).

La *felicidad, sa'âda*, es el *bien absoluto, al-khayr 'alâ al-iṭlâq*, el único que se basta a sí mismo, *the good without qualification*: "It is what is preferred and yearned after for its own sake and is not —not at any moment at all— preferred for the sake of something else" (Butterworth 2001: 26). De ahí que "the rest of what is preferred is preferred only for the sake of its usefulness for obtaining happiness, and each thing becomes good only when it is useful for obtaining happiness". No se debe confundir la *felicidad verdadera, al-sa'âda al-quswa*, con "what is presumed to be happiness", por ejemplo, "honor, wealth, and pleasures": "The king in truth is the one whose purpose and intention are to provide himself and the rest of the inhabitants of the city true happiness" (*Ibíd.*, 26-28 *passim*).

[237] Aristóteles define la *felicidad,* εὐδαιμονία, como una ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, una *actividad del alma,* ψυχῆς ἐνέργεια, de acuerdo con la *virtud perfecta,* ἀρετὴ τελεία: "'Επεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν", de ahí que la *ciencia política* deba "περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη" (*EN,* 1102 a).

[238] El *arte del gobierno* no es una *ciencia, 'ilm*, sino una *facultad* o *capacidad, quwwa*. En el *Libro de la religión*, Alfarabi alterna el término *capacidad, quwwa*, en griego δύναμις, con el de *arte, mihna* o *ṣinâ'a*, en griego τεχνή.

al-madanî—,[239] consistente en la capacidad de elegir, en cada circunstancia, los medios adecuados para la realización de la felicidad de una comunidad.[240]

Alfarabi distingue, así pues, entre una *política objetiva* o la "ciencia política que es parte de la filosofía", a saber la *filosofía práctica* y *filosofía política*;[241] y una *política subjetiva* o "facultad que no es la filosofía [práctica ni política]", poseída por los hombres políticos, esto es la política entendida como actividad, posibilitada por la prudencia.[242] Por tanto, la ciencia política mencionada por Alfarabi es una ciencia política *lato sensu*, equivalente a la filosofía práctica o a la filosofía política:

> Esta ciencia [la ciencia política o la filosofía política] tiene dos partes: la parte que trata del conocimiento de la felicidad, y distingue lo que en realidad lo es de lo que solamente se cree que lo es, y se ocupa del catálogo de las acciones, hábitos, caracteres y disposiciones naturales voluntarias generales, cuya propiedad es que se repartan en las ciudades y en las colectividades; distingue las virtuosas de las que no lo son [ética]; la parte que se ocupa en ordenar las inclinaciones y las costumbres buenas en las ciudades y colectividades, y en enseñar los hábitos con los cuales son posibles acciones y costumbres virtuosas. Ordena las gentes ciudadanas y los actos por los cuales se guarda lo ordenado y es posible entre ellas guardarlo. Enumera luego las distintas clases de fuerzas reales no virtuosas, cuántas son y cuáles;

---

[239] La *prudencia*, φρόνησις, es la capacidad de deliberar acerca de "lo que puede ser de otra manera de como es", τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως, es decir, lo contingente, que Aristóteles contrapone a lo necesario. La φρόνησις no es, por tanto, ciencia, sino juicio o discernimiento correcto de lo posible, que guía a la virtud moral y determina los medios para alcanzar los fines. Similarmente, la *prudencia política*, ἡ πολιτικὴ φρόνησις, es la capacidad de deliberar y de elegir los medios necesarios para la consecución del fin último de una comunidad, su felicidad: "Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποι δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς" (*EN*,).

La *prudencia*, *taʿaqqul*, es una virtud intelectual, de carácter práctico: "by which [a human being] is able to seize upon what he ought to prefer or avoid with respect to each one of the matters we are to do". Si *taʿaqqul* es "the ability for excellent deliberation and inference concerning the things that are better and more appropriate for a human being to do", entonces la *prudencia política*, *al-taʿaqqul al-madanî*, no puede ser menos que "excellent deliberation for the more serious of that by which the city is governed" (Butterworth 2001: 31-32 *passim*).

[240] En el *Libro de la demostración*, al-Fârâbî compara la *política* en tanto que *ciencia* o *conocimiento científico*, la *política científica*, *al-siyâsa al-ʿilmiyya*, con la *ciencia de la naturaleza*, cuyos *principios silogísticos* y *premisas*, *muqâddimat*, son necesarios para el *arte de la medicina*, con un destacado componente aplicado y experimental, al igual que la, según el, *política práctica*, *al-siyâsa al-ʿamaliyya* (Dye 2003: 146-149, *passim*).

[241] *El camino de la felicidad*, un "résumé de l'*Éthique au Nicomaque*" (Gauthier 1970: I, 5), define la *ciencia política* —*al-ʿilm al-madani*— como *filosofía práctica, al-falsafa al-ʿamaliyya*, y *filosofía política, al-falsafa al-madaniyya*, y como *parte de la filosofía.*

[242] Posiblemente, una *glosa* de Alfarabi al capítulo séptimo del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, donde el *Philosophus* explica la diferencia categorial entre la prudencia política y la filosofía, y concluye que la *filosofía*, σοφία, no se puede identificar con la *prudencia política*, πολιτικὴ [φρόνησις]: "Φανερὸν δὲ καὶὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή" (*EN*, 1141 b).

> enumera las acciones tocantes a cada una y qué hábitos y caracteres abarca cada una para que sea posible su existencia en las ciudades y colectividades, y para que las gentes ciudadanas, que viven debajo de la autoridad, consigan el fin que se proponen con esta vida social. Todo esto se contiene en el libro de *Política*, es decir, en el libro del *Gobierno* de Aristóteles y en el libro del *Gobierno* de Platón y en otros libros de Platón y de otros autores (González Palencia 1953: 67-68).

En el intento de interpretar uno de los puntos más debatidos de la *Ética a Nicómaco*, el *De scientiis* propone una distinción conceptual y terminológica entre πολιτική, nombre común que Aristóteles define como ἐπιστήμη, *ciencia* o *conocimiento científico*, o μέθοδος, *disciplina científica*, la cual estudia los principios universales de la existencia social y política;[243] y πολιτική, adjetivo calificativo que acompaña el nombre elíptico φρόνησις, de ahí el sintagma πολιτικὴ φρόνησις, *prudencia política*, que, en su forma más elevada, aúna el conocimiento de las leyes universales de la *ciencia política* con la experiencia de gobierno y los conocimientos particulares que se derivan de ella:

> La filosofía política da las reglas generales en todo lo que a ella toca respecto de los actos, costumbres, hábitos voluntarios y demás asuntos en que se ocupa, y da también los planes para medir estas acciones en cada caso y en cada tiempo, y enseña cómo, con qué y con cuánto hay que medirlas; después los deja sin medir, porque la medida del acto se hace con otra fuerza distinta de este acto, cuya condición es que se una al acto y vaya con él, pues los caracteres y las intenciones, en cuanto son capaces de medida, son indefinidos y no se comprenden en esta medida.
>
> El poder real bueno se compone de dos fuerzas: una, la fuerza que se funda sobre las leyes universales; otra, la fuerza que el hombre adquiere mediante la producción de acciones civiles y mediante las prácticas de operaciones en los caracteres; y los individuos en las ciudades adquieren la práctica y la prudencia en tales operaciones después de larga experiencia y ejemplo, al modo que sucede con el médico: éste, en efecto, llega a ser práctico perfecto mediante dos fuerzas: una, obtenida por las generalidades y reglas que ha sacado de los libros de medicina; otra, que resulta en él después de la repetición continua de acciones de medicina en los enfermos, y la prudencia en tales acciones adquirida mediante las prácticas y los ejemplos vistos en los cuerpos de los individuos. Con esta virtud puede el médico graduar los medicamentos y los tratamientos de cada cuerpo en cada caso (González Palencia 1953: 68).

---

243 [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*] "Ἡ μέν οὖν μέθοδος [τῆς ἐθικῆς] ἐφίεται πολιτική τις οὖσα" (1094 b); [*Retórica*] "Ἡ περὶ τὰ ἤθη πολιτική" (1359 b).

Una distinción que el *De diuisione philosophiæ* traduce mediante la dicotomía entre *scientia* —*politica* o *ciuilis scientia*—, y *uirtus regia*, la cual “componitur ex duabus uirtutibus, quarum una consistit in cognitione regularum uniuersalium, et alia consistit in usu uidendi et assiduitate agendi et experiendi”— (Baur 1903: 135).[244]

La *ciencia política*

Aunque dotada de una dimensión teórica, la política es, para Aristóteles, una ciencia práctica: su finalidad no es el conocimiento absoluto —el conocer por conocer—, sino el conocimiento aplicado a la acción —el conocer para actuar—.[245]

---

[244] Además de *scientia gubernandi ciuitatem*, que traduce *al-ʿilm al-madanî*, Gundisalvo intenta equiparar la terminología farabiana a la ciceroniana: Cicerón definía la *politica* como *ciuilis ratio* y *ciuilis scientia* en el *De inuentione*, I, 5, 6: “*Ciuilis* quædam *ratio* est, quæ *multis et magnis ex rebus constat*, eius quædam *magna et ampla pars* est *artificiosa eloquentia*, quam *rhetoricam* uocant. Nam *neque cum iis sentimus, qui ciuilem scientiam eloquentia non putant indigere, et ab iis, qui eam putant omnem rhetoris ui et artificio contineri, magnopere dissentimus. Quare hanc oratoriam facultatem in eo genere ponemus, ut eam ciuilis scientiæ partem esse dicamus*”; y como *ratio ciuilis* en el *De re publica*, III, 4: *ratio ciuilis et disciplina populorum.*

[245] El τέλος de la πολιτική no es la γνῶσις, sino la πρᾶξις, en el intento de alcanzar el ἀνθρώπινον ἀγαθόν: “Οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἀγαθοὶ γενώμεθα” (*EN*, 1103 b), enfoque que favorece la πραγματεία frente a la θεωρία.

En el *Libro de la felicidad*, Alfarabi distingue entre filosofía teórica, que es conocimiento, concretamente, conocimiento en cuanto abstracción; y filosofía práctica o filosofía política, la cual es conocimiento y acción: “Puesto que lo bello es de dos clases, una que es conocimiento solamente y otra que es conocimiento y acción, el arte de la filosofía será de dos clases: una, aquella por la que se adquiere el conocimiento de los seres que no son objeto de la acción del hombre, y esta se llama filosofía teórica; otra es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las cosas cuya naturaleza consiste en ser hechas, entre ellas la capacidad de hacer lo bello, y esta se llama filosofía práctica y filosofía política. [...] La filosofía política se divide en dos clases: la primera es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las acciones bellas, los hábitos morales de los que proceden las acciones bellas y la capacidad de adquirirlos, por lo que las acciones bellas se convierten en adquisición para nosotros. Esta se llama ética. La segunda comprende el conocimiento de aquellas cosas por las que los habitantes de las ciudades alcanzan las cosas bellas y la capacidad de aquirirlos y conservarlos para ellos. Esta se llama filosofía política y ciencia política” (Guerrero 2002: 67-68).

Según Gundisalvo: “Una enim est pars philosophiæ, quæ facit cognoscere, quid debeat agi, et hæc dicitur practica; et altera est, quæ facit cognoscere, quid debeat intelligi, et haec est theorica. Una est ergo in intellectu, altera in effectu; una consistit in sola cognitione mentis, altera in executione operis. Quia enim philosophia ad hoc inuenta est, ut per eam anima perficiatur, duo autem sunt, quibus anima perficitur, scilicet scientia et operatio, idcirco philosophia, quæ ordo est animæ, necessario diuiditur in scientiam et operationem, quemadmodum anima diuiditur in sensum et rationem; ad partem enim sensibilem pertinet operatio, et ad partem rationalem pertinet speculatio. Sed quia rationalis pars animæ diuiditur in cognitionem diuinorum, scilicet quæ non sunt ex nostro opere, et in cognitionem humanorum, scilicet quae sunt ex nostro opere, ideo finis philosophiæ est perfectio animæ, non ut sciat tantum, quod debeat intelligere, sed etiam ut sciat, quid debeat agere, et agat. Nam finis speculatiuæ est conceptio sententiæ ad intelligendum; finis uero practicæ est conceptio sententiæ ad agendum. Partes igitur, in quas primum philosophia diuiditur, hae sunt: scilicet theorica et practica” (Baur 1903: 11-12).

La filosofía práctica o política, con un pronunciado carácter especulativo, estudia las causas primeras de la existencia social y política del ser humano, las cuales se corresponden, en grandes líneas, con las cuatro causas expuestas por Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica*:[246]

Causas intrínsecas:

— *causa material:* ¿de qué se compone la comunidad política? De la *ciudad*, entendida como la totalidad de sus ciudadanos.

— *causa formal:* ¿qué es o qué forma tiene la comunidad política? El *régimen político* y, más concretamente, la *constitución de la ciudad* en tanto que *loi permanente et immuable.*[247]

Causas extrínsecas:

— *causa eficiente:* ¿quién hace posible la comunidad política? El *gobernante*, tanto el *legislador*, quien establece la base formal de la comunidad, mediante la constitución; como el *hombre político*, cuyos actos de gobierno constituyen el día a día de la vida política de la ciudad y permiten la aplicación de las leyes formuladas por el legislador.

— *causa final:* ¿cuál es la finalidad de la comunidad política? La *felicidad*, el supremo bien humano. Al distanciarse del intelectualismo socrático y platónico, Aristóteles

---

[246] *Phys.,* 195 a y *Metaphy.*, 1013 a. Según observa Fred D. Miller: "One can also explain the existence of the city-state in terms of the four causes: [...] the city-state is a hylomorphic (i.e., matter-form) compound of a particular population (i.e., citizen-body) in a given territory (material cause) and a constitution (formal cause). The constitution itself is fashioned by the lawgiver and is governed by politicians, who are like craftsmen (efficient cause), and the constitution defines the aim of the city-state (final cause)" (Miller 2003: 201-202).

[247] "Le *nomos*, au sens strict, c'est la loi permanente et immuable, par opposition au *psèphisma*; c'est donc, si l'on veut, ce que nous appellons aujourd'hui la constitution mais à condition de se rappeler que pour les Anciens la constitution, autant et plus qu'un système d'organisation des pouvoirs publics, était un code à portée très générale: pour Aristote comme pour Platon, c'est en réalité, nous l'avons dit la loi morale elle-même érigée en loi de l'État. La rédaction des lois constitutionnelles n'appartenait pas aux assemblées ni aux magistratures qui assurent la vie courante de la cité; ella était attribuée à des hommes exceptionels, Solon à Athènes, Lycurgue à Sparte; elle était, aux yeux d'Aristote comme de Platon, l'une des tâches essentielles du philosophe" (Gauthier y Jolif 1959: II, 2, 488).

estudia la felicidad no como idea abstracta de bien, sino como realidad tangible, alcanzable dentro de un marco legal y jurídico que favorezca el desarrollo y el ejercicio de la virtud.

En palabras de Alfarabi, en el *De scientiis*:

> La ciencia política se ocupa de las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales, de los cuales derivan aquellas acciones y costumbres; de los fines por los cuales se obra; de cómo conviene que existan en el hombre, y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él, y la manera de conservarlos. Distingue entre los fines por los cuales se realizan las acciones y se usan las costumbres; demuestra cuáles de ellas producen en realidad la felicidad, y cuáles se supone que son causa de felicidad, sin que realmente la produzcan; y que aquellas que en realidad son la felicidad, no es posible que existan en esta vida, sino en otra vida después de ésta, que es la vida futura. Las cosas en las que se supone la felicidad son, por ejemplo, la riqueza, los honores, los placeres cuando se les toma como único fin en este mundo. Analiza las acciones y las costumbres, y demuestra que aquellas de las cuales se obtiene lo que realmente es felicidad, son las obras buenas, honestas y virtuosas, y las que no producen esto son las malas, deshonestas e imperfectas [Causa final: la felicidad]; que la causa de que existan en el hombre es para que los actos y costumbres buenos sean puestos en práctica en las ciudades y en las colectividades ordenadamente y se cumplan en común [Causa material; la ciudad]. Demuestra [que todo esto no puede adquirirse sino mediante una autoridad, con la cual sean posibles las acciones y costumbres, las disposiciones naturales, los hábitos y los caracteres en las ciudades y en las colectividades, y la cual se esfuerce a que todo esto se guarde para que no desaparezca [causa formal: la constitución o el régimen político]. Esta autoridad no se obtiene sino mediante un poder y un hábito, de los cuales deriven las acciones capaces de hacerlos posibles y las acciones capaces de consolidar los que hayan aparecido. Tal poder es el reino y la realeza, u otro nombre que quiera el hombre darle; [causa eficiente: el gobernante] la política es el efecto de esta fuerza (González Palencia 1953: 67-68).[248]

Definición que traduce, con algunos cambios, Gundisalvo:

> Ciuilis enim scientia inquirit de speciebus actionum et consuetudinum uoluntariarum et de habitibus et moribus et gestibus, a quibus procedunt illæ actiones, consuetudines, et de finibus, propter quos fiunt; et docet qualiter illa debeant esse in homine, et quomodo comprehendantur et disponantur in eo, secundum quod conuenit ea haberi et conseruari ab eo. Et ex finibus, propter quos fiunt, distinguit actiones, quæ sunt in usu, et declarantur, quæ ex eis uere sunt beatitudo et quae putantur, cum non sint beatitudo. Et quod uera beatitudo non potest haberi in præsenti, sed in futuro quærenda est. Quae autem putantur beatitudo et non sunt, sunt sicut uictoria et gloria et delectationes, et hæ ponuntur finis eorum, quæ faciunt . Discernit ergo inter actiones et consuetudines, quibus uera beatitudo acquiritur et quibus ea, quæ uera putantur [Causa final: la

[248] El texto farabiano ilustra la interdependencia entre ciencia política y prudencia política, las cuales convergen en la actividad política.

felicidad], et ostendit et quibus utendum est inter conciues et quibus inter gentes, quibus prælatus circa subditos et quibus subditus apud prælatos [Causa material]. Ostendit etiam, quod bonæ consuetudines subiectorum proueniunt ex iusta dominatione prælatorum [Causa formal y causa eficiente]. Actio uero huius uirtutis, qua sic uiuitur ethica uocatur (Baur 1903: 134).

La *prudencia política*

En el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre dos formas de prudencia política, a saber:

— una prudencia política arquitectónica o de carácter universal, la prudencia legislativa o nomotética, propia de los legisladores, quienes establecen la constitución de la comunidad política y revisten de carácter legal aquellos principios de la ciencia política que más se adapten a las necesidades de una comunidad política.[249]

— una prudencia política de carácter particular, propia de los hombres políticos, protagonistas del día a día de la vida política de una comunidad, cuyos actos de gobierno consisten en la aplicación de las leyes establecidas por el legislador.[250]

En el *Libro de la religión*, que resume el capítulo final del *De scientiis*, Alfarabi diferencia entre la ciencia política o filosofía política, propia del legislador, de un rey filósofo, y, por tanto, asimilable a la prudencia legislativa o nomotética; y la prudencia política propiamente dicha, cuya finalidad consiste en interpretar y en completar la obra del legislador con proyectos y enmiendas de ley puntuales. Si a la prudencia nomotética le corresponde la legislación, a la prudencia política le corresponde, según el *De scientiis*, la jurisprudencia:

---

[249] "La sagesse législative, ou nomothétique, dont Aristote fait la sagesse des maîtres d'œuvre, c'est-à-dire la sagesse suprême, c'est donc, plus encore que ce que nous appelons aujourd'hui le droit constitutionnel, ce que nous appelon la philosophie morale: c'est la science qui énonce cette loi morale dont la tâche est de rendre bons l'universalité des hommes, et c'est pourquoi elle exige la connaisance de l'universel" (Gauthier y Jolif 1959: II, 2, 499).

[250] "Les orateurs qui font voter des décrets sont les manœuvres de la politique comme les auteurs de constitutions en sont les maîtres d'œuvres; ce qui, pour Aristote, revient à dire que les politiciens ne sont que des manœuvres au service des veritables hommes politiques que sont les moralistes, [...] les maîtres d'œuvre —les sages qui codifient la loi morale (science morale) et en font la loi de l'état (droit constitutionnel)—" (Gauthier y Jolif 1959: II, 2, 499-500).

> Arte del Derecho es aquella por la cual el hombre puede hallar la determinación de cualquier cosa no incluida paladinamente por el legislador en su definición de la ley, por medio de otras cosas en ella determinadas y definidas, y escoger la justificación de esto respecto del fin del autor de la ley dentro de la religión que originó al fijar la ley para el pueblo (González Palencia 1953: 72-73).

En la traducción de Gundisalvo, la *scientia legis* "per quam potest homo acquirere modum cuiusque rei in illis, quæ legislator non propalauit" (Baur 1903: 136), la cual es una parte de la *politica* o *ciuilis scientia* y, por tanto, un complemento de la *uirtus regia*.

La recuperación de la división aviceniana de la filosofía práctica

Además de la definición farabiana de la ciencia política, el *De diuisione philosophiæ* de Domingo Gundisalvo se hace eco también de la clasificación aviceniana de las ciencias que conforman la filosofía práctica, esta vez, en ética o *scientia ordinandi conuersationem propriam sui ipsius*, economía o *scientia conuersationem ordinandi priuatam cum suis familiaribus*, y política o *scientia ordinandi conuersationem communem cum conciuibus*:[251]

> Quia enim omnis homo uel uiuit solus uel cum aliis, sed si cum aliis, tunc uel cum domesticis suis uel cum ciuibus suis, ideo hæc scientia, practica philosophia, necessario diuiditur in has tres scientias, scilicet in scientiam ordinandi conuersationem communem cum conciuibus, et in scientiam conuersationem ordinandi priuatam cum suis familiaribus, et in scientiam ordinandi conuersationem propriam sui ipsius (Baur 1903: 16-17).

> Puesto que los seres humanos viven o solos o acompañados, y, si viven acompañados, entonces, viven en compañía o de su familia o de sus conciudadanos, entonces esta ciencia, la filosofía práctica, se divide, necesariamente, en las siguientes tres ciencias, de las cuales la primera ordena la vida compartida con los conciudadanos; la segunda ordena la vida compartida con la familia; mientras que la tercera ordena la vida individual de cada uno.

La fuente del *De diuisione philosophiæ* es la *Epistola sobre la división de las ciencias intelectuales* de Avicena, que circula, a partir de mediados del siglo XII, en

[251] *Conuersatio* en el sentido de 'modo de vida'.

traducción latina, hasta convertirse en *popular among students of philosophy* (Mahdi 1963: 96):

> Las ciencias prácticas son tres: las que pertenecen a la organización general de los hombres; gracias a ella, la asociación, de la cual no pueden prescindir, se pone en orden. Y encierra dos partes —una es el conocimiento de las leyes religiosas; otra la naturaleza de las ciencias políticas—, siendo la primera el fundamento o principio, mientras la segunda tiene las siguientes subdivisiones: la economía, gracias a la cual la asociación que se establece en casa se encuentra bien ordenada entre el esposo y la esposa, el padre y los hijos, el dueño y el sirviente.[252] La ciencia de sí mismo, que enseña cómo el hombre se debe comportar con respecto a sí mísmo, es decir: la ética. Ahora bien, dado que la condición del hombre se da en solitario o en asociación, ya que esta asociación se establece entre los miembros de una sola familia o entre los habitantes de una misma ciudad, se sigue que la ciencia practica se divide en tres órdenes: ciencia del gobierno de la ciudad; ciencia de la economía doméstica; ciencia del gobierno de sí mismo (Lomba 2009: 80-81).[253]

En la obra de Gundisalvo coinciden, así pues, la clasificación de la filosofía práctica populariazada por el *Didascalion* y por la escuela victorina, y la aviceniana, que divide la filosofía práctica en ética, economía y política, de las cuales la ética responde a las necesidades del ser humano en cuanto individuo, mientras que la

---

[252] Relaciones de superioridad, que, según Aristóteles, caracterizan la administración de la casa. Tal y como explica en la *Política*, 1253 b: "Las partes primeras y mínimas de una casa son el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos. [...] Son, pues, la relación heril, la matrimonial (el emparejamiento de hombre y mujer carece de una denominación propia), y, en tercer lugar, la procreadora (que tampoco se denomina con un vocablo específico)" (García Gual y Pérez Jiménez 2004: 120). Véanse, asimismo, *Pol.*, 1252 a y *EN*, 1158 b, donde el Estagirita califica la relación entre goberante y gobernado también como relación de superioridad.

[253] El punto de partida del texto aviceniano podría ser la *Ética a Nicómaco*, 1097 b, donde Aristóteles opone al ser solitario, μονώτης, el ser social y político, φύσει πολιτικὸν ζῷον, miembro de una familia y ciudadano de una comunidad política: "Mas la autosuficiencia la referimos no a uno en soledad, al que vive una vida solitaria, sino también a sus padres, hijos, esposa y, en general, a sus seres queridos y conciudadanos, puesto que el hombre es un ser político por naturaleza" (Calvo Martínez 2001: 58). Véase *supra*, nota 242.

Encontramos la misma división de la filosofía práctica en su traducción al latín de la *Metafísica* de Algazel, hecha por Gundisalvo: "Actiua enim diuiditur in tria, quorum unum est sciencia disponendi conuersacionem suam cum omnibus hominibus, homo enim est creatura quam necesse est conuersari cum hominibus, quod non potest sibi bene ordinari ita ut utile sit ei in hoc mundo, et in futuro nisi secundum modum proprium; huius autem sciencie radix est sciencia fidei. Sed perfectio eius sunt sciencie disposicionum que necessarie sunt ad regendas ciuitates et ciues earum. Secundum est sciencia disponendi domum propriam per quam cognoscitur qualiter sibi uiuendum sit cum uxore, et filiis, et seruis, et cum omnibus domesticis suis; tercium este sciencia moralis qua cognoscitur qualis in se debeant esse homo scilicet castus, et utilis in moribus, et proprietatibus, et quoniam omnis homo uel est solus uel admixtus aliis; admixtio autem uel est proprie cum domesticis sue domus, secundum has tres disposiciones diuiditur in tria sin dubio (Tuckle 1933: 1-2).

economía y la política contemplan al ser humano en tanto que padre de familia y ciudadano.

Más de un siglo después, Alberto Magno propone, en sus *lectiones* sobre la *Ethica Nicomachea*, una división similar de la filosofía práctica, según la cual "homo dupliciter considerari potest, uel secundum se uel in comparatione ad alterum; et, in comparatione ad alterum, dupliciter, uel ad domesticos coniunctos uel ad omnes communiter qui sunt sub eadem ciuitate uel regno uel gente" (Kübel 1968-1972, 1: 3). Asimismo, intenta distinguir entre una *ethica docens*, representada por los *principia moralia* de la *ethica* cuyo *finis est scire*, y una *ethica utens*, *ut boni fiamus*, que agrupa la *œconomica* y la *politica*, las cuales plasman el "exercitium morum secundum illorum principiorum in specialibus casibus", sea "qualiter conuiuendum sit domesticis", sea "qualiter conuiuendum est ciuibus ut boni fiamus" (Kübel 1968-1972, 1: 4).[254]

No obstante, la fuente de Alberto Magno no es el *De diuisione philosophiæ* de Domingo Gundisalvo, sino que remite a un *Commentator Græcus*, esto es, el intelectual bizantino Eustracio de Nicea, quien recordaba la *diuisio practicæ philosophiæ* en sus ἐξηγήσεις a la *Ética a Nicómaco*, traducidas al latín, sobre el año 1240, por Roberto Grosseteste. De los *tria membra* de la *practica philosophia*,[255] a la *ethica* le atañe *unum hominem meliorem reddere*, al amparo de los *moralis artis præcepta*; a la *œconomica* le compete el bienestar de la *familia* y de los *familiares*, *tam animo quam corpore*; mientras que a la *politica*, compuesta por cuatro *scientiæ* subsidiarias, *legislatrix* e *iudicialis*, *exercitatrix* y *medicina*,[256] le incumbe propugnar el imperio de la *lex* y la fuerza de la *ratio* en la *ciuitas* y entre los *ciues* (Feliciano 1543: 1).

---

[254] La *ethica docens* traduce el concepto de política como ciencia o conocimiento, o, en palabras de Alberto Magno, como *principia*, mientras que la política que forma parte de la *ethica utens* corresponde a la prudencia política, a la capacidad de aplicar *illa principia* a los *speciales casus*.

[255] *Ethica*, *œconomica et politica*, o bien *moralis*, *dispensatiua et ciuilis*, en la *translatio* del obispo de Lincoln (Mercken 1973: 1).

[256] En consonancia con la *duplex natura* del *homo*, que *ex anima et corpore consistit*, la *legislatrix* o *legis positiua* imprime, en las *animæ*, el respeto hacia las *leges*, cuya aplicación regula la *iudicialis* o *iudicatiua*; a una dialéctica normativa y prescriptiva obedecen, también, la *exercitatrix* o *exercitatiua*, que vela por la *sanitas* de los *corpora*, y la *medicina* o *medicinalis*, responsable de equilibrar, con la ayuda del arte médico, una posible *materiæ inestabilitas* (Mercken 1973: 4).

La *legislatrix* o *legis positiua* "conseruat in bono animas secundum naturam"; la *iudicialis* o *iudicatiua* "superuenit noxas et uindictas" cada vez que se produce una *transgressio* a las *leges*. La *exercitatrix* o *exercitatiua* "in corporibus secundum naturam habentibus et in sanitate dispositis præstat", la *medicina* o *medicinalis* restablece la *sanitas* en el caso de una *inestabilitas*. Eustracio de Nicea expresa, así, la distinción aristotélica entre una dimensión predominantemente especulativa de la *ethica* y de la *politica*, y una dimensión principalmente práctica, aplicada a la realidad concreta de una comunidad política y a las necesidades de sus ciudadanos.

Al igual que el *Philosophus*, en su *Ética a Nicómaco*, el comentarista bizantino insiste en la trascendencia moral de la figura del legislador y en la función social y educativa de la ley. El *princeps*, "uariis instructus atque ornatus uirtutibus",[257] deberá proponerse *in primis*, "ciues etiam suæ probitatis participes reddere, non tam sui quam ciuium et ciuitatis, uel ciuitatum, si pluribus præfuerit, cura habita" (Feliciano 1543: 3).

Uno de los comentaristas más destacados de la *Ética* y de la *Política* aristotélicas, Tomás de Aquino recuerda la tripartición de la filosofía práctica en su *sententia* a la *Ética a Nicómaco*: "Moralis philosophia in tres partes diuiditur. Quarum prima considerat operationes unius hominis, quæ uocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticæ, quæ uocatur œconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis ciuilis, quæ uocatur politica" (*Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1, n. 6).

Asimismo, el Aquinate dedica varias páginas a los conceptos aristotélicos de *ciencia política* y de *prudencia política*. En el prólogo a su comentario a la *Política*, el Aquinate ofrece una definición de la *ciencia política*, a la que llama *ciuilis scientia* o *doctrina de ciuitate*, y a la que entiende, al igual que Alfarabi, como un *complementum philosophiæ*:

> Omnium enim quæ ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanæ sapientiæ quæ philosophia uocatur. Cum igitur hoc totum quod est ciuitas sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiæ de ciuitate doctrinam tradere quæ politica nominatur (*Sententia Politic.*, pr. 5).

> Entre todo lo que puede conocerse por la razón es necesario enseñar alguna doctrina para la perfección de la sabiduría humana, que se llama filosofía. Por tanto como este todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón, fue necesario como complemento de la filosofía enseñar una ciencia sobre la ciudad que se llama política o ciencia cívica (Mallea 2001: 34).

La *ciencia política* es, así pues, una disciplina filosófica, con un pronunciado carácter especulativo, de ahí *scientia* o *doctrina*, que traduce al lenguaje de la filosofía los principios universales de la ciudad en cuanto comunidad política perfecta.

[257] Para el protegido de la princesa e historiadora Ana Comnena, "the four principal moral virtues, quattuor principales uirtutes cardinales, prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia, correspond to four bodily qualities, prudence to sensuum uiuacitas, temperance to pulchritudo, fortitude to robur and justice to sanitas" (Bejczy 2008: 207).

Concretamente, es una ciencia o disciplina práctica, porque contempla tanto el conocimiento como la acción:

> Cum enim scientiæ practicæ a speculatiuis distinguantur in hoc quod speculatiuæ ordinantur solum ad scientiam ueritatis, practicæ uero ad opus; necesse este hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum ciuitas sit quoddam totum, cuius humana ratio non solum este cognoscitiua, sed etiam operatiua (*Sententia Politic.*, pr. 6).[258]

> Las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan solo al conocimiento de la verdad; en cambio las prácticas se ordenan a la obra. Por eso es necesario que esta ciencia se contenga bajo la filosofía práctica, dado que la ciudad es cierto todo del cual la razón humana es no solo cognoscitiva, sino también operativa (Mallea 2001: 34).

En cuanto a su relación con las demás ciencias morales y divisiones de la filosofía práctica, la ciencia política es una *ciencia arquitectónica* o *principalísima*, puesto que su objeto de estudio, la ciudad, es la más perfecta de las comunidades y "ad ipsam omnes communitates humanæ referutur":[259]

> Sicut enim scientiæ speculatiuæ quæ de aliquo toto considerant, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt passiones et operationes totius manifestando; sic et hæc scientia principia et partes ciuitatis considerans de ipsa notitiam tradit, partes et passiones et operationes eius manifestans: et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt: quod est necessarium in omni practica scientia (*Sententia Politic.*, pr. 8).

> Las ciencias especulativas que estudian algún todo considerando sus partes y principios consuman el conocimiento de ese todo mostrando las propiedades y las operaciones del mismo. De manera similar esta ciencia, considerando los principios y las partes de la ciudad, enseña a conocerla mostrando sus propiedades y operaciones. Como es ciencia práctica muestra además cómo pueden perfeccionarse los singulares, punto necesario en toda ciencia práctica (Mallea 2001: 35).

En el comentario al libro sexto de la *Ética*, así como en la sección segunda de la *Suma de teología*, Tomás de Aquino explica el concepto de prudencia, la cual considera una virtud fundamental del príncipe, junto con la justicia:[260]

---

[258] "Manifestum est politicam scientiam quæ de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factiuis scientiis, quæ sunt artes mechanicæ, sed sub actiuis, quæ sunt scientiæ morales" (*Ibíd.*, pr. 6).

[259] No obstante, la política es la más perfecta de las ciencias prácticas, no de las ciencias en general, que Aquino subordina a la *scientia diuina*.

[260] La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana (*S. Th.*, Iª-IIæ, q. 57, a. 5).

> Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps, nisi sit bonus per uirtutes morales et prudens. Dictum est enim in sexto Ethicorum[261] quod politica est quædam pars prudentiæ: unde oportet politicum, idest rectorem politiæ, esse prudentem, et per consequens bonum uirum (*Sententia Politic.*, lib. 2, l. 17, n. 3).[262]
>
> Pues no se dice de alguno que es buen gobernante, si no es bueno por sus virtudes morales, y es prudente. En el *Libro VI* de la *Ética* dijo que la política es una parte de la prudencia. Por eso el preciso que el político, v.g. el rector de la forma política, sea prudente y, en consecuencia, sea un varón bueno (Mallea 2001: 203).

Siguiendo al Estagirita, Aquino divide la prudencia en una prudencia *stricto sensu*, que preside la moralidad del individuo y busca el bien individual, la *prudencia monastica*, "per quam aliquis regit seipsum"; y una prudencia *lato sensu*, que pretende el bien común, la *prudencia gubernativa*, "per quam aliquis regit multitudinem" (*S. Th.*, IIª-IIae, q. 48 a. 5).

La *prudencia gubernativa*, a su vez, se divide en *prudencia económica*, que busca el bien de una casa o familia; *prudencia regnativa*, que busca el bien de una ciudad o reino; y prudencia militar, que busca defender la patria de los enemigos.[263] La *prudencia regnativa*, la más perfecta de todas, en cuanto busca el bien común de todos los ciudadanos, se divide en *prudencia legislativa* (*legum positiua*), propia del príncipe que guía a sus súbditos; y *prudencia política o civil*, la prudencia política propiamente dicha, la prudencia propia de los súbditos que obedecen al príncipe y que participan también del bien común. Si la prudencia legislativa es directiva, puesto que le corresponde dirigir y mandar, la prudencia política es ejecutiva, ya que le corresponde ejecutar y obedecer.

---

261 *EN*, 1141 b.

262 *S. Th.*, IIª-IIæ I, qq. 47-56. Cicerón, *De re publ.*, 1, VI, *De nat. deor.*, II, 25, 58, *De divin.*, I, 49, III. Para Platón era también la virtud principal del político, según *Respubl.*, I, 4, 427 a.

263 La prudencia económica o doméstica es inferior a la política, puesto que satisface las necesidades más inmediatas, las cuales permiten el *uiuere*, pero no el *bene uiuere*: "Manifestum est enim quod prudentia non solum se habet ad bonum priuatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis". El bien individual no puede existir sin el bien común: "Ille qui quæsit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo [...] est prudens circa bonum multitudinis" (*S. Th.*, IIª-IIæ q. 47 a. 10 ad 1 y 2).

Una *prudencia legislativa* que va unida y que es el fundamento y la base de otra virtud, la *iustitia legalis*, cuyo objeto propio e inmediato es el bien común,[264] ya que asegura el orden social y la armonía tan necesarias para la consecución de la felicidad. Es propio, por tanto, de la prudencia legislativa, asistida por la virtud de la justicia legal, gobernar mediante leyes justas, adaptadas a las circunstancias concretas de una comunidad, a fin de conseguir el bien común.[265] De ahí que el Aquinate concluya que la prudencia y la justicia son las virtudes máximas de todo gobernante: "Istæ duæ uirtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia et iustitia".[266] Según observa G. Gallo, en su estudio *Prudenza e politica* (123-124):

> In altri termini il bene della comunità politica è il resultato della vita virtuosa retta della giustizia egale e regolata della prudenza. Con Tomasso, come s'è accentuato, si passa dalla accettazione passiva della politica, accreditata anche dalla *tolleranza* agostinana dello Stato, al riconoscimiento di una pura funzione esistenziale e pienamente giuridica dello Stato. Lo Stato deve tendere, per il suo particulare *modo d'essere* [...] al bene comune, alla pace, alla giustizia. E che lo Stato deve tendere al bene comune, per Tommaso, significa che esso deve curare e provveere alla pace e alla giustizia che l'uomo di governo realizzerà in maniera cosciente e duratura quanto più le sue aziono saranno improntate e ispirate dalla prudenza politica.

La prudencia se perfila como virtud clave en el ejercicio del gobierno, sea el de sí mismo, sea el de una familia, de un ejército o de un reino. Gracias a la prudencia individual, el individuo deviene un hombre virtuoso, mientras que, gracias a la prudencia política, el súbdito deviene un buen ciudadano. Sin embargo, al entender al hombre como animal político y al condicionar el bien individual del bien común y la virtud de la justicia, Aquino considera, como Alfarabi y Gundisalvo, que se impone la necesidad de una forma superior de prudencia, capaz de proveer un marco legal y jurídico comprometido con el ejercicio de la virtud. Es la prudencia legislativa, la prudencia propia del rey, que traza las líneas maestras del Estado y que necesita de los conocimientos propios de la ciencia política.

Desde una perspectiva quizá más próxima al discurso moral, Brunetto Latini incluye en el libro segundo de *Li livres dou tresor*, un breve comentario a la *Ética a*

---

[264] *S. Th.*, IIª-IIæ, q. 47, a. 10, ad 1: "Sicut omnis uirtus moralis relata ad bonum commune dicitiru legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune uocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad uirtutem moralem". También *De regno*, I, 1.

[265] *S. Th.*, IIª-IIæ, q. 58 a. 6.

[266] *S. Th.*, IIª-IIæ q. 50 a. 1 ad 1.

Nicómaco, que trata *dou gouvernement de la cité*. Al igual que Domingo Gundisalvo, Alberto Margo y Tomás de Aquino, el intelectual florentino, el primero en traducir *de latin en romans*[267] algunos de los más importantes conceptos éticos y políticos aristotélicos, insiste en el carácter arquitectónico de *l'art que enseigne la cité à gouverner*, que es "principaus et dame et souveraine de toutes arts",[268] entre ellas, la retórica o *rectorique*, el arte militar o la *science de faire ost*, y la economía o la *science de gouverner sa maison et sa maisnie*:[269]

> Donques l'art que enseigne la cité à gouverner est principaus et dame et souveraine de toutes arts porce que desouz li sont contenues maintes honorable ars, si comme rectorique et la science de faire ost et de gouverner sa maisnie; et encore est elle noble, porce que ele met en ordre et ardesce toutes ars qui souz li sont, et li siens complimens et sa fins et sa fins si es fin et compliments des autres. Donques est elle li biens de l'ome, porce que ele constraint de bien faire et ele constraint de non mal faire (Chabaille 1863: 257-258).[270]

La *science de cité gouverner* es, además, una ciencia práctica, que, a partir de un profundo conocimiento *des choses dou siecle*, "ne quiert pas la science de l'ome mais que il se torne a bonté":

[267] *Li livres dou tresor* es la segunda obra enciclopédica en lengua romance, concretamente, en langue d'oïl, después de *L'image du mond*e del Maître Goussoin.

[268] A la metáfora aristotélica de la política como ciencia arquitectónica, Brunetto Latini le prefiere la imagen de una ciencia noble y soberana, más próxima a la jerarquía de la nobleza medieval. Véanse, para mayor información, *EN*, 1094 a y *Phys*., 194 b.

[269] *EN*, 1094 a-b. En la traducción de Brunetto Latini, en *Li livres dou tresor*: "Tous ars et toutes doctrines et toutes euvres et touz triemenz sont pour querre aucun bien, donques distrent bien li philosophe que ce que toutes choses desirrent est le bien. Selonc divers ars, les fins sont diverses; car tels fins sont en euvres, et teles sont celes que l'on ensuit par les œvres; et porce que maintes sont les arts et les œvres, chascune a sa fin; car medicine a une fin, ce est à faire santé; et bataille a sa fin, porquoi ele fu trovée, ce est victoire; et les ars de faire neis ont une autre fin, ce est nagier; et la science que enseigne à home à governer sa maison et sa maisnie a une autre fin, ce est la richesce. Et son aucunes ars qui sont generaus, et aucunes qui sont especiaus, c'est particulieres, et aucunes sont sanz devision; et por ce sont les uns sous les autres; si comme est la science de chevalerie, qui este generaus, et desoz li sont autres sciences particulieres, ce est la science de faire frains et seles et espées, et toutes autres ars qui enseignent à faire choses qui la bataille à besoignent. Et cist art universale sont plus digne que li autre, porce que les particulieres sont trovées par les universales" (Chabaille 1863: 257).

[270] *EN*, 1094 b. De ahí que "li governeor des villes honorent ces qui se delitent en ce que il doivent, et metent en divers tormens cels qui se delitent en ce que il ne doivent" (*Ibíd*., 268).

> La science de cité gouverner ne afiert pas à enfant ne à home qui vueille ensuirre sa volenté, porce que andui sont nonsachant des choses dou siecle;[271] car ceste ars ne quiert pas la science de l'ome mais que il se torne a bonté (*Ibíd.*, 258).[272]

No es menos aristotélica su exposición acerca de la virtud de la prudencia, que define como virtud intelectual, "qui s'apartient à l'ame raisonable en cui est entendement et discretion er raison":[273]

> Concupiscence desirre, mais entendement conferme, et sanz lui ne peut estre aucune election, qui est intellect, et elections si est desirrier intellectuel par achoison d'alcune chose; et nus qui bien use election ne se conseille des choses qui sont alées; car ce qui fait est ne puet estre non fait; autressi elections n'a pas leu en choses qui sont par necessité ou qui ne sont possibles.[274]

> Preudom et sages est cil qui seit et peut conseiller et soi et autrui es bones choses et es mauvaises qui à home apartiennent. Donques est prudence cil habiz per cui l'on peut conseiller à veraire raison entor les bones et les mauvaises choses de l'ome.[275] [...] Prudence, ce est à dire li sens, conferme les choses et les fait bones et les amaine à justice. [...] Ainsi la prudence nous enseigne à faire ce que convenable est, en cele maniere qui convient (*Ibíd.*, 297-299 *passim*).

Entre las gemas del *tresor* que ha de coronar las cabezas de *li governeor des villes*, "la premiere est prudence", comparable con el rubí, "qui est senefiée par l'escharboucle, qui alume la nuit et respledit sor toutes pierres", mientras que, de las demás *vertuz actives*, la templanza es como el zafiro, la fortaleza como el diamante y la justicia como la esmeralda:

> Dont la premiere et prudence, qui est senefiée par l'escharboucle, qui alume la nuit et respledit sor toutes pierres. La seconde est atemperance, qui est senefiée par le safir, qui porte celestial color, et est la plus gracieuse que pierre dou monde. La tierce est force, qui est senefiée par le diamant, qui es si fors que li ront toutes pierres et touz metaus, et par po il n'est chose qui le puisse donter. La quarte vertu est justice, qui est senefiée par l'esmeraude, qui es la plus usée vertu qui soit et la plus bele chose que oil d'ome puissent veoir. Ce sont les très chiers pierres dou Tresor, ja soit ce que il soit touz plains de pierres qui aient aucune vaillance (*Ibíd.*, 256).

---

[271] *EN*, 1103 b.

[272] *EN*, 1103 b. Véase *supra*, nota 251.

[273] *EN*, 1103 a, 1139 a-b y 1140 b.

[274] *EN*, 1140 a y 1141 b.

[275] *EN*, 1140 a.

Si la *science de cité governer* es la que "met en ordre et ardesce toutes ars" propias de la *vie citeine*,[276] la prudencia, la primera entre las virtudes que ha de poseer todo gobernante, permite "conseiller à veraire raison entor les bones et les mauvaises choses de l'ome" y alcanzar, gracias a sus decisiones y acciones, *li biens de l'ome.*

La tripartición del saber práctico en los specula principum

El opus uniuersale de statu principis *de Vicente de Beauvais y la adopción de la tripartición aristotélico-aviceniana del saber práctico*

Muy recurrente en las clasificaciones de las ciencias expuestas en las obras enciclopédicas y, en menor medida, en la literatura de carácter exegético, la tripartición de la filosofía práctica penetraría en la tratadística ético-política a mediados del siglo XIII, cuando el dominico Vicente de Beauvais anuncia, para su futura enciclopedia política, el inconcluso *opus uniuersale de statu principis*, una estructura inspirada en la división de la filosofía práctica en ética, economía y política, que había detallado en los libros quinto, sexto y, respectivamente, séptimo de su *Speculum doctrinale.* El *opus uniuersale* del fraile dominico iba a tratar del *status principis*, de su *familia* y, por extensión, de su *curia*, cuando no de la *regni gubernatio* y de la *rei publicæ administratio.*[277] A este respecto, avanza en el *De eruditione filiorum nobilium* (ca. 1249), escrito a petición de la reina Margarita de Provenza, esposa de Luis IX:

---

[276] "Les vies nomées qui sont à conter sont [...] vie de concupiscence et de covoitise, [...] vie citeine, ce est de sens et de proesce et d'onor; [...] contemplative" (*Ibíd.*, 268). Una adaptación de *EN*, 1095 b, aunque se trate de una clasificación de origen pitagórico.

[277] Según recuerda en el *De morali principis institutione* (ca. 1260-1263), dedicado a Teobaldo II, Rey de Navarra y Conde de Champaña (1253-1270), esposo de la infanta Isabel, hija del rey Luis IX: "Olim, dum in monasterio Regalis Montis, ad exercendum lectoris officium, iuxta sublimitatis uestræ placitum, domine mi rex Francorum, moram facerem, ibique uos et familiam uestram diuinis eloquiis aurem pariter ac mentem præbere diligenter, interdum, aduerterem, mihi quidem utile uisum est aliqua de multis libris, quos aliquando legeram, ad mores principum et curialium pertinentia summatim, in unum uolumen, per diuersa capitula distinguendo, colligere, quatenus et ego et fratres ceteri de ista materia, de qua nimirum pauca inueniuntur scripta, speciale quid in promptu haberemus, ad quod opportune possemus recurrere, si quando nobis incumberet huiuscemodi generibus hominum, uidelicet principibus, militibus, consiliariis, ministris, balliuis, præpositis ac ceteris siue in curia residentibus siue foris rempublicam administrantibus, ea quæ ad uitæ honestatem et animæ salutem spectant, unicuique, prout statui suo competit, priuatim uel publice suadere" (Schneider 1995: 3).

> Cum igitur, in illo articulo temporis,[278] ob amorem et honorem illustrissimi domini nostri regis, opus quoddam uniuersale de statu principis ac tocius regalis curie siue familia necnon et de reipublice amministratione ac tocius regni gubernatione, non solum ex diuinis scripturis, sed etiam ex doctorum Catholicorum sententiis, insuper etiam philosophicis et poeticis conficere iam cepissem, ut uestre petitioni, que apud nos merito precepti uigorem optinet, cicius satisfacerem, ordine pretermisso, partem illam prefati operis, que ad puerorum regalium instruccionem pertinet, componere festinaui (Amerbach 1481).
>
> Movido por el aprecio y por el respeto que siento por Vuestra Ilustrísima Majestad, había empezado, en aquel entonces, la redacción de una suerte de obra universal sobre el estado del príncipe y de toda su corte o familia, así como sobre la administración del Estado y la gobernación del reino entero, inspirada no solo de las Sagradas Escrituras, sino también de las sentencias de los doctores católicos y hasta en los dichos de los filósofos y de los poetas. Ahora bien, para responder cuanto antes a vuestra petición, que para mí es orden, he alterado el orden previsto de dicho tratado y me he dado prisa por acabar la sección dedicada a la educación de los infantes.

Una compilación de fácil alcance a la que Vicente de Beauvais y sus hermanos dominicos pudiesen recurrir "en el caso de que nos incumbiese aconsejar —en público o en particular— sobre cómo llevar una vida honesta y conseguir la salvación del alma, según cada estado en parte, esto es, príncipes, militares, consejeros, ministros, alguaciles, prepósitos y demás oficiales del reino, sea que residan en la corte, sea que ejerzan cargos administrativos en las provincias".[279]

El dominico intencionaba estructurar su *opus uniuersale de statu principis* según la división del saber práctico en ética, economía y política: si el *De morali principis institutione* trata de la formación moral del príncipe, y el *De eruditione filiorum nobilium* se organiza en torno a las relaciones domésticas entre el príncipe y el resto de su familia —esposa, hijos e hijas—, la tercera entrega, inacabada, hubiera ahondado en las relaciones entre el príncipe y sus oficiales y súbditos, *prout statui suo competit*, concretamente, desde los colaboradores más cercanos hasta los

---

278 Al igual que el adverbio temporal *olim*, concretado por la oración subordinada "dum in monasterio Regalis Montis, ad exercendum lectoris officium, [...] moram facerem", que encabeza el fragmento del *De morali principis institutione*, el sintagma nominal *in illo articulo temporis* nos permite situar la fecha *a quo* del inacabado *opus uniuersale de statu principis* entre los años 1246 y 1259, durante la estancia de Vicente de Beauvais como *lector* en el monasterio de Royaumont y, en todo caso, con cierta anterioridad al año 1249, cuando el dominico concluye el *De eruditione puerorum regalium.* Para mayor información acerca de la cronología de las obras de Vicente de Beauvais, véase: Schneider 1995.

279 Cf. *supra*, nota 278. Para la traducción española, véase: Nanu 2003.

oficiales destinados en las provincias.[280] Ahora bien, si el *De morali principis institutione* sigue, para el gobierno de sí mismo, los consejos de la *Institutio Traiani*, —la *reuerentia Dei* y el *cultus sui*—, el *De eruditione filiorum nobilium* adopta, para el gobierno de la familia, la acepción aristotélico-aviceniana de la *scientia œconomica*,[281] más completa y más compleja que las escuetas definiciones ofrecidas por Isidoro o Casiodoro. Según explica en el *Speculum doctrinale*, la *scientia œconomica*, la cual "sapienter familiam regit atque componit", presenta, en su dimensión más doméstica o familiar, "quæ propriam familiam siue personas familiares respicit", *quatuor particulas*: de ellas, la primera trata "de mutua societate et amore coniugum"; la segunda, "de educatione filiorum"; la tecera, "de regimine seruorum"; y la cuarta, "de cultu amicorum" (Douai 1624: 481, Lib. VI, cap. I, *De scientia œconomica*).[282]

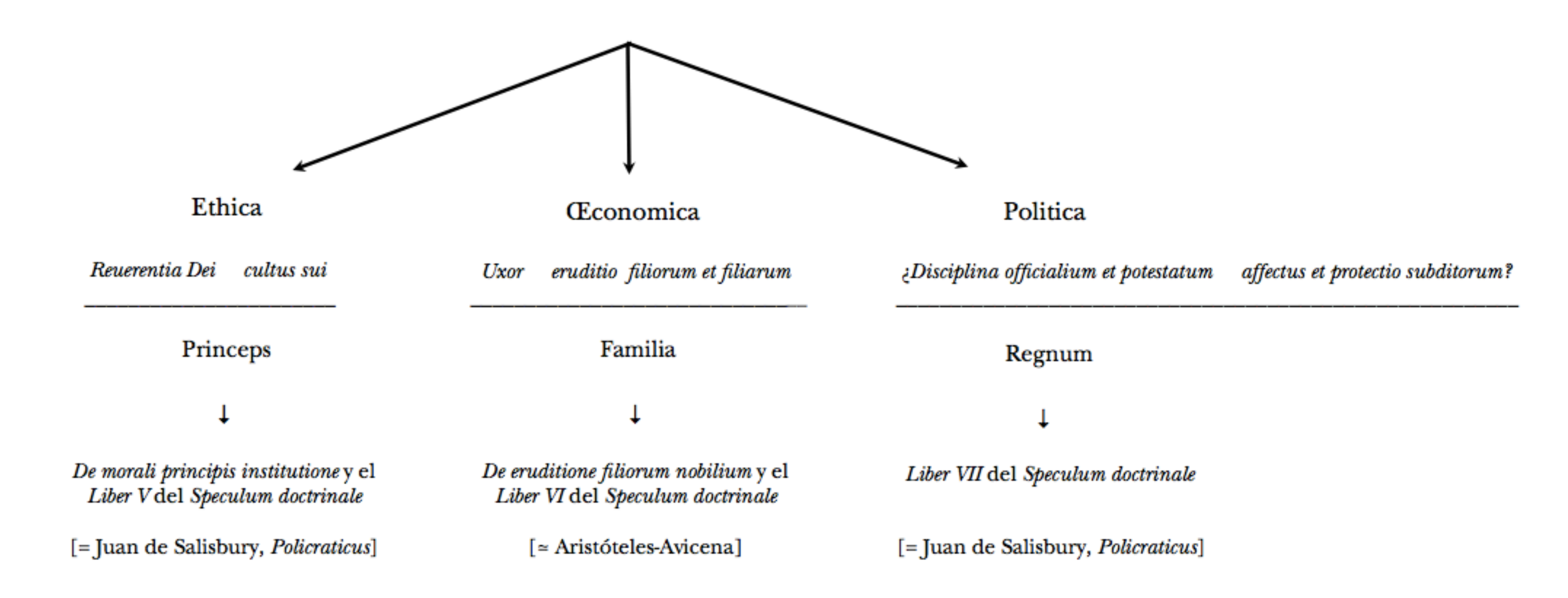
Vicente de Beauvais sugiere, así pues, una primera síntesis entre la materia tradicional de los *specula principum*, la literatura enciclopédica y el género de los sermones *ad status*. De esta manera, propone una estructura que entiende al *princeps* tanto como individuo cuya ejemplaridad moral es imprescindible para un buen gobierno, pero también como miembro de una sociedad, es decir, como padre de familia y como gobernante, encargado de guiar a su familia y a sus súbditos hacia la salvación de sus almas. El dominico contempla no solo la relación entre el príncipe y Dios, o entre el príncipe y sus oficiales o súbditos, sino también otras relaciones de poder, como las que se establecen entre marido y mujer, entre padre e hijos, o entre el padre de familia y el resto de sus parientes.

---

280 Presentan la misma estructura los libros quinto, sexto y séptimo del *Speculum doctrinale*, de los cuales el quarto trata de la *scientia monastica*; el sexto, de la *scientia œconomica*; y el séptimo, de la *scientia política*.

281 La fuente de Vicente de Beauvais podrían ser el *De diuisione philosophiæ* de Domingo Gundisalvo, citado, en varias ocasiones, en el *Speculum doctrinale*, como fuente de *multa utilitas*, o el *De ortu scientiarum* del también dominico Roberto Kilwardby, que recoge, a su vez, la clasificación aviceniana de las ciencias ofrecida por Gundisalvo. Según confiesa en el libro sexto del *Speculum doctrinale*, dedicado a la *scientia œconomica*, no había ningún tratado sobre el gobierno de la familia y de los bienes familiares: "De hac quidem scientia nullum speciale uolumen a quoquam editum usquequaque potui reperire, quamquam pulcherrimum Xenofontis Socratici librum œconomicum, in nostram linguam, eleganti sermone, legatur Hieronymus transtulisse. Sed quoniam is liber ad manus nostras huc usque peruenire non potuit, ex cæteris authorum libris pauca capitula de his quæ ad eandem spectant scientiam, utinque colligere placuit" (Douai 1624: 481, Lib. VI, cap. I, *De scientia œconomica*).

282 El *Speculum doctrinale* añade al esquema aristotélico-aviceniano el *cultus amicorum*, aunque el *De eruditione filiorum nobilium* no incluye capítulo algunos sobre la *amicitia*.


Vicente de Beauvais, *Opus uniuersale de statu principis*
Ethica
Œconomica
Politica
Reuerentia Dei *cultus sui*
Uxor *eruditio filiorum et filiarum*
¿Disciplina officialium et potestatum *affectus et protectio subditorum?*
Princeps
Familia
Regnum
De morali principis institutione y el *Liber V* del *Speculum doctrinale*
De eruditione filiorum nobilium y el *Liber VI* del *Speculum doctrinale*
Liber VII del *Speculum doctrinale*
[= Juan de Salisbury, *Policraticus*]
[≃ Aristóteles-Avicena]
[= Juan de Salisbury, *Policraticus*]

El De eruditione principum *de Guillermo Peraldo:*
de la tripartición aristotélico-aviceniana del saber práctico al ordo amandi *agustiniano*

Muy similar en sus ambiciones es el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, probablmente colaborador de Vicente de Beauvais en su *politischer Akademie* y continuador de su proyecto.[283] Concluido hacia el año 1265, el tratado compendia varios capítulos de la *Summa uirtutum et uitiorum* (ca. 1249-1250) y del *Speculum religiosorum* (ca. 1260-1265), que el autor, también de la *Orden de los Predicadores*, adscribe a un discurso *moraliste jusqu'au bout* (Dondaine 1948: 231):

> Thus, the ideals of kingship and monasticism meet tangibly in the pseudo-Thomistic[284] *De eruditione principum.* Since more than one fifth —twelve chapters out of sixty-seven— of its fifth book have been almost literally copied from a mirror of monks [*Speculum religiosorum*], the preponderance of asceticism in this *political* treatise is self-evident (Steiner 1942: 526).

Buen conocedor de la obra de Vicente de Beauvais, Peraldo parece plasmar, en el *De eruditione principum*, las líneas directrices del *Opus uniuersale de statu principis*, intención patente en la organización temática anunciada en el *Prooemium* de su tratado:

> Opus uero istud decreui in septem libros distinguere, ut ea quæ in ipso continentur et facilius inueniantur, et melius in memoria teneantur. In primo libro agitur in communi de quibusdam, quæ ad principes pertinent; in secundo ostenditur quomodo ad Deum et Ecclesiam eius habere se debeant;[285] in tertio, quomodo ad seipsos;[286] in quarto, quomodo ad eos qui circa ipsos;[287] in quinto, quomodo ad eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios;[288] in sexto, quomodo ad populum sibi

[283] Según Berges 1938: 185-195; Dondaine 1948: 230; Miethke 1991: 69; Krynen 1993: 175-179; Schneider 1990: 297.

[284] La confusión se debe a la publicación del *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo entre las obras de filosofía política de Tomás de Aquino (ca. 1225-1274). Para más detalles: Dondaine 1948; Krynen 1993: 175-179; Steiner 1942.

[285] "Quomodo princeps habere se debeat ad eum qui est super eum, scilicet ad Deum, uel eius Ecclesiam" (Lib. III, *Prooemium*); "Specialiter fides necessaria est principi, quia cognoscit eum sub quo est" (Lib. II, cap. 2).

[286] "Quomodo princeps habere se debeat ad seipsum" (Lib. III, *Prooemium*); "Quomodo princeps habere se debeat ad se ipsum" (Lib. IV, *Prooemium*).

[287] "Quomodo habere se debeat ad eos qui sunt iuxta ipsum" (Lib. IV, *Prooemium*), o "qui sunt cum eo" (*Ibíd.*, cap. 9).

[288] "Quomodo princeps se habere debeat ad eos qui sunt ab ipso, scilicet ad filios et filias" (Lib. IV, *Prooemium*). El mismo libro incluye consejos sobre la elección de los *amici* o *socii.*

subditum;[289] in septimo, quomodo ad eos qui sunt contra ipsos, scilicet ad hostes[290] (*Procemium*).

Con tal de facilitar la consulta de nuestro tratado, así como la asimilación de sus contenidos, hemos optado por una división en siete libros, de los cuales el primero expone, de forma general, varias cuestiones relacionadas con el estado del príncipe; el segundo enseña cómo los príncipes deben mostrarse ante Dios y su Iglesia; el tercero, cómo deben regirse a sí mismos; el cuarto, cómo comportarse con quienes están cerca de ellos; el quinto, cómo comportarse con quienes descienden de ellos, esto es, sus hijos; el sexto, cómo comportarse con sus súbditos; el séptimo, cómo comportarse con quienes están en contra de ellos, es decir, sus enemigos.

A la luz del *De consideratione ad Eugenium papam*,[291] que sella la insigne trayectoria literaria de Bernardo de Claraval, el *De eruditione principum* acoge, como principio estructurante, piramidal y descendente, el *ordo diligendi* que, siglos atrás, Agustín de Hipona había asentado en su *De doctrina christiana*, *quæ supra te*, *te*, *quæ circa te* y *quæ sub te*,[292] a las cuales añade *quæ ex te* y *quæ contra te*:[293]

---

[289] "Quomodo principes habere se debeant ad eos qui sunt sub ipso, scilicet ad subditos" (Lib. IV, *Procemium*).

[290] El *De eruditione principum* reduce el *officium militare*, *honorabile* y *gloriosum*, a la *defensio Ecclesiæ*: "In corpore Ecclesiæ, quasi cerebrum est clerus, quasi manus est militum cœtus. […] Concordia […] eorum ualde utilis est Dei Ecclesiæ, discordia, uero, ualde noxia" (Lib. VII, cap. 3).

[291] "Quattuor […] tibi consideranda reor: te, quæ sub te, quæ circa te, quæ supra te sunt" (*PL*, 182: 745). Advierte el cisterciense: "A te proinde incipiat tua consideratio; non solum a te, sed et in te finiatur. […] Tu primus tibi, tu ultimus" (*Ibíd.*, 182: 745-746).

[292] [Eugipio, *Thesaurus*] "Quattuor sint diligenda: unum, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos est" (*PL*, 62: 938-939); [Alcuino de York, *Epistola ad fratres Wirensis et Gyruensis Ecclesiæ*] "Quattuor sint diligenda: unum, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos est. Deus supra nos est. Proximus iuxta nos est. Corpus nostrum infra nos est" (*Ibíd*, 100: 162); [Dungalo, *Responsa contra peruersi Claudii Taurinensis episcopi sententias*] "Quattuor sint diligenda: unum, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos est" (*Ibíd*, 105: 499); [Rábano Mauro, *De clericorum institutione ad Heistulphum archiepiscopum*] "Quattuor diligenda sunt: unum, quod supra nos, [Deus]; alterum, quod nos sumus, [anima ad imaginem Dei creata]; tertium, quod iuxta nos est, [alter homo]; quartum, quod infra nos, [corpus]" (*Ibíd*, 107: 381); [Pascasio Radberto, *De fide, spe et charitate*] "Integra dilectio Christi ad quattuor se extendit: unum, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos est" (*Ibíd*, 129: 1467); [Hugo de San Víctor, *Summa sententiarum*] "Tria enim diligenda sunt: Deus, proximus, nosipsi. Superbia tollit Deum; inuidia, proximum; ira, seipsum" (*Ibíd*, 176: 114); [Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum*] "Quattuor diligenda sunt: unum, quod supra nos, [Deus]; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est, [proximus]; quartum, quod infra nos, [corpus]" (*Ibíd*, 192: 814); [Juan de Salisbury, *Policraticus*]: "Est ergo primum hominis sapientiam affectantis, quid ipse sit, qui intra se, quid extra se, quid infra, quid supra, quid contra, quid ante, uel postea sit, contemplari" (*Ibíd*, 199: 479).

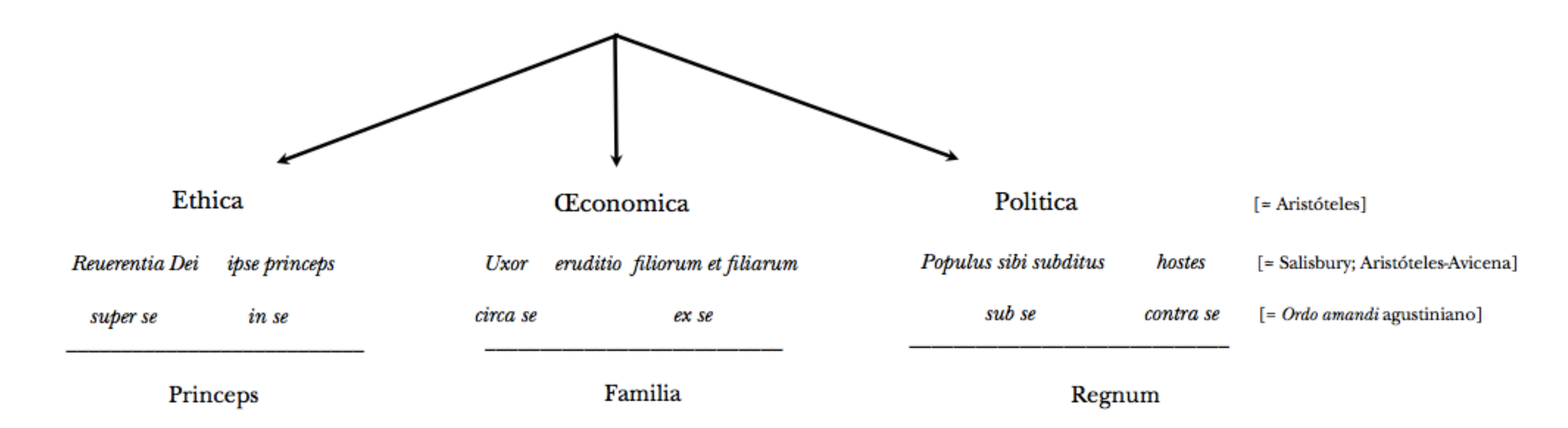
[293] El libro quinto del *Speculum religiosorum* trata de "quomodo [ille qui in religione est] se debet habere ad proximos et ad inferiores".

> Quatuor sint diligenda: unum, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos est. Deus supra nos est. Proximus iuxta nos est. Corpus nostrum infra nos est (*PL*, 34: 27).

> Cuatro son las fuentes del amor cristiano: en primer lugar, Dios, quien está por encima de nosotros; en segundo lugar, nuestro ser; en tercer lugar, nuestros prójimos, quienes están cerca de nosotros; en cuarto lugar, nuestro cuerpo, que está por debajo de nosotros.

La ética, la economía y la política, entendidas como virtudes del príncipe, reciben una interpretación agustiniana, que enfoca la *cognitio Dei* y la *cognitio sui* como fundamentos de la formación moral del príncipe y de su oficio de gobierno. En términos agustinianos se expresan, también, las relaciones de poder aristotélico-avicenianas, concretamente, las del ámbito doméstico, entre marido y mujer, *quomodo ad eos qui circa ipsos*, y entre padre e hijos, *quomodo ad eos qui sunt ex ipsis, scilicet ad filios*, así como las relaciones propias del gobierno político, *quomodo ad eos qui sunt sub ipso, scilicet ad subditos.*

En el mismo espíritu que los demás espejos de príncipes vinculados a la figura de Luis IX, el tratado de Guillermo Peraldo se articula en torno a una dimensión predominantemente ética y moral de la función política del gobernante, quien deberá, ante todo, conocerse a sí mismo, descubrir y conocer los límites de su poder social y político a partir de un conocimiento más profundo, el de Dios, principio y fin.


Guillermo Peraldo, *De eruditione principum*
Ethica
Œconomica
Politica
[= Aristóteles]
Reuerentia Dei
ipse princeps
Uxor
eruditio filiorum et filiarum
Populus sibi subditus
hostes
[= Salisbury; Aristóteles-Avicena]
super se
in se
circa se
ex se
sub se
contra se
[= *Ordo amandi* agustiniano]
Princeps
Familia
Regnum

Los primeros once títulos de la *Segunda Partida* adoptan, a su vez, una estructura en ética, economía y política, que parece evocar la organización discursiva del *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, concretamente, la síntesis propuesta por el dominico entre la división aristotélico-aviceniana de la filosofía práctica, procedente del *Opus uniuersale de statu principis* de Vicente de Beauvais, y el *ordo amandi* agustiniano: de los once *títulos* que conforman el espejo de príncipes contenido en la *Segunda Partida*, el primero aúna *leyes* concernientes a los *enperadores*, a los *Reyes* y a los *grandes sennores* encargados de impartir *justiçia*, sin escatimar la inmanente trascendencia del *poderio del Rey*, entendido como *vicario de Dios* en la *tierra*; a continuación, se consagran cuatro *títulos* a "qual deve el *Rey* ser en *conosçer* e *amar* e *temer* a *Dios*",[294] para una perfecta armonización de sus *pensamientos, palabras* y *obras*,[295] o "qual deve el *Rey* ser *en sy mesmo*";[296] tres *títulos* esbozan las normas de convivencia familiar asignadas al ámbito doméstico del monarca, conformado por *muger*, *fijos*, *fijas* y *parientes*; acto seguido, los *títulos* noveno, décimo y undécimo muestran al *Rey*, asistido por *ofiçiales*, como *sennor natural* del *pueblo*, sus *naturales* y *vasallos*, a quienes "a de *castigar* e de *mandar*", y de su *tierra*, a la cual "deve *amar* e *onrrar* e *guardar*".[297]

No obstante, si la organización formal de la *Segunda Partida* es asimilable, con algunas excepciones, al *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, su alcance

---

[294] "E *conosçiendo* [a *Dios*], que lo *ame*; e *amandol*, quel *tema* e quel *sepa servir e loar*" (Juárez Blanquer y Rubio Flores 1991: 50). El *conocimiento de Dios* es el fundamento del *conocimiento de sí mismo*: "Ca si destas maneras non le conosciere, non sabra conoscer assi mismo ni el nome que ha, nin el lugar que tiene para fazer justicia e derecho", una adherencia de la *Segunda Partida* al llamado *socratismo cristiano*, muy presente en los medios intelectuales de los siglos XII y XIII y comentado, en el ámbito de la ética política, por Juan de Salisbury, Helinando de Froidmont, Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo. Para más információn, véase: Courcelle 1974: I, 231-291.

[295] *Conciencia autocognoscitiva* que se remonta hasta los *fragmentos* de Demócrito: "Βουλεύεσται καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ" (Diels y Kranz 1903: 68 DK B 2/2). Véanse *infra*, páginas 146-150.

[296] Nótese la *similitud* con la secuencia textual "quomodo ad seipsos [principes habere se debeant]" del *De eruditione principum.*

[297] A su vez, el libro tercero del *Espéculo* ostenta una incontestable afinidad formal con el *speculum principis* de Guillermo Peraldo, tal y como atestiguan, en el campo semántico del parentesco, los paralelismos sintagmáticos *qui circa ipsos* y *que es mas açerca dêl*, con la variante *que mas açerca sson dellos*, o bien *qui sunt ex ipsis* y *como que nasçen dellos* (MacDonald 1990: 19-21), inusitados tanto en el *Speculum doctrinale* como en el *De eruditione filiorum nobilium.*

conceptual e ideológico es mucho más amplio, puesto que antepone al discurso tradicional, predominantemente agustiniana, del dominico una visión del poder político muy influida por el derecho romano y, asimismo, ciertamente receptiva al pensamiento político aristotélico.

En este sentido, la insistencia del texto alfonsí en la necesidad de consistencia y de coherencia entre el gobierno de sí mismo, el gobierno de la familia y el gobierno del reino no obedece a un mero principio moral que condiciona el buen gobierno únicamente de la ejemplaridad moral del rey: la sabiduría del *princeps* es la prudencia del *fazedor de las leyes*, fundamento y principio rector de un sistema legal y jurídico comprometido con el *pro comunal* y con la *buena vida* de los súbditos.

El *fazedor de las leyes* que retrata la *Segunda Partida*, sea rey o emperador, no es ni el *princeps* que muestra Vicente de Beauvais en su *De morali principis institutione*, ni el *princeps* que esboza el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, quienes entienden el gobierno del reino como una proyección social del gobierno de sí mismo. El rey de la *Segunda Partida*, prototipo del *rex sapiens*, representa, más bien, una personificación del concepto aristotélico de prudencia, concretamente, de la más perfecta de sus especies, la prudencia legislativa, que, mediante la virtud de la justicia, proyecta el edificio moral y jurídico del Estado.

El concepto alfonsí de prudencia

Aunque, al igual que el *De eruditione principum*, la *Segunda Partida* plasma, en su estructura, la síntesis perfecta entre la división aristotélico-aviceniana de la filosofía práctica y el *ordo amandi* agustiniano, en el texto alfonsí, la ética, la economía y la política no solo son unos principios estructurantes que describen la complementariedad entre el gobierno de sí mismo y el de los demás, sino que, además, pueden entenderse, desde una perspectiva más práctica y pragmática del ejercicio del poder, como especies de la prudencia. Por primera vez en un *speculum principis* occidental, la tripartición de la filosofía práctica deja de tener una función meramente descriptiva, expositiva, para adquirir un carácter profundamente dinámico e interactivo: la ética, la economía y la política son las tres esencias constitutivas de la prudencia de un *princeps* que sigue siendo el *espejo* de sus

familiares y súbditos, pero que, además, es el arquitecto y el constructor del gran edificio del Estado. De su prudencia dependerá la eficacia de un sistema legislativo capaz de promover la virtud en todos los ámbitos de la vida humana, desde el individual y familiar al político, desde el privado al público. La *Segunda Partida* redefine el esquema estructurante propuesto por Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo y lo matiza desde la perspectiva de la filosofía moral y política aristotélica. Más que la proyección social de la ejemplaridad moral del *princeps*, tal y como la entendían Beauvais y Peraldo, la política es, para los autores de la *Segunda Partida*, el componente epistemológico de la prudencia que ha de guiar al *rey* y *fazedor de las leyes*.

De ahí que no sea una casualidad la importancia que otorga el texto alfonsí a la virtud de la *cordura*, esto es la prudencia,[298] "la primera delas otras cuatro virtudes que [...] ha el Rey mucho menester para biuir en este mundo derechamente. Ca esta faze ver las cosas e judgarlas ciertamente segund son e pueden ser o obrar en ellas como deue e non rebatosamente" (López 1555: *SP*, II, *Título V*, *Ley VIII*, *Quales virtudes deue auer el Rey, para beuir derechamente en este mundo, e ser bien acostumbrado*, 13v). Una prudencia entendida, en términos aristotélicos, como conocimiento práctico, como *recta ratio agibilium*, que juzga "las cosas segund son e pueden ser", para poder "obrar en ellas como deue".[299] La prudencia consistente, por tanto, en la perfecta concordancia entre deliberación y acción, entre pensamiento y obra, relaciones de interdependencia que explican que la *Segunda Partida* dedique no menos de tres títulos a *Qual deue el Rey ser en en si mismo e primeramente en sus pensamientos* (*Título III*), *Qual deue el Rey ser en sus palabras* (*Título IV*) y *Qual deue el*

---

[298] *Cordura* traduce *prudentia cordis*.

[299] La secuencia textual "ver las cosas e judgarlas ciertamente segund son e pueden ser" recuerda la definición aristotélica de la prudencia en cuanto conocimiento subjetivo y particular "lo que puede ser de otra manera", τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (*EN*, 1139 b). La prudencia delibera acerca de lo posible, de lo que admite cambios, y no acerca de lo universal y necesario, objeto de la ciencia y del conocimiento científico. Como recuerda el Filósofo, en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, nadie delibera acerca de lo eterno, de lo que no puede cambiar: "Οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ᾽ ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων. Περὶ δὴ τῶν ἀιδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι". Véase *supra*, nota 214.

Una definición de la prudencia muy parecida a la que ofrece Brunetto Latini en *Li livres dou tresor*: "Et nus qui bien use election ne se conseille des choses qui sont alées; car ce qui fait est ne puet estre non fait; autressi elections n'a pas leu en choses qui sont par necessité ou qui ne sont possibles". *Supra*, página 170.

Rey ser en sus obras (*Título V*).[300] Pensamiento, palabra y obra son los pilares de un nuevo concepto de la *cordura* o prudencia, que, al igual que la φρόνησις aristotélica, constituye la esencia de un ejercicio racional del poder político:

> Ome segund natura ha en si tres cosas. La vna es pensamiento, en que asma los fechos que ha de fazer. La otra es palabra con que los muestra. La tercera obra con que aduze a acabamiento lo que piensa (López 1555: *SP*, II, *Título III*, *Qual deue el Rey ser en si mismo e primeramente en sus pensamientos*, 9v).

Aunque el espíritu del texto alfonsí es, en esta ocasión, profundamente aristotélico, no lo es la clasificación de la prudencia según las categorías de pensamiento, palabra y obra. Una de las fuentes de dicha organización discursiva podría ser el célebre *Compendium theologiæ* o *Compendium theologicæ ueritatis* (ca. 1268) del dominico Hugo Ripelín de Estrasburgo (ca. 1200-1268), atribuido, durante mucho tiempo, a Alberto Magno, Buenaventura o Tomás de Aquino. El compendio de Hugo Ripelín de Estrasburgo clasifica la prudencia en *prudentia cordis*, *prudentia oris* y *prudentia operis*, para contrarrestar posibles comportamientos viciosos, sean del pensamiento, de la palabra o de la obra:[301]

---

[300] Sobre la necesidad de armonizar pensamiento y obra reflexiona también el *Libro de los doze sabios* que distingue entre *sabiduría* y *avisamiento*, que "son asý en ygualança como voluntad e obra", siendo el *avisamiento* en cuanto dimensión práctica de la sabiduría "virtud yncomparable e maravillosa e muy cunplidera en el rey o prínçipe o regidor, porque por ella pueda bien regir el reyno e regimiento que le es encomendado": "Dixieron que fuese sabio e enbiso, por quanto muchos son sabidores e non vienen tan avisados a los fechos, quel avisamiento desçerne e yguala en sus tienpos las obras que la sabiduría determina. E son asý en ygualança como voluntad e obra. E la sabiduría ponemos que sea la voluntad y el avisamiento la obra. E puesto que omne tenga voluntad, sy la non obra non es fecho acabado. E por ende el avisamiento es discreçión que yguala e obra en sus tienpos las cosas de sabiduría, e de neçesario son e deven ser aparçioneros sabiduría e avisamiento. Es virtud yncomparable e maravillosa e muy cunplidera en el rey o prínçipe o regidor, porque por ella pueda bien regir el reyno e regimiento que le es encomendado, e dar pena a los malos y galardón a los buenos, e igualar e tenplar los fechos, e conoçer los fechos e los tiempos, que muchas vezes es neçesario e cunplidero al prínçipe o regidor matar al que lo non mereçe e soltar al que lo mereçe. E puesto que poderío e esfuerço e fortaleza sean tan altas e tan maravillosas cosas como avemos dicho, sy sabiduría e avisamiento non ha el que las tiene, estas ni otras no le podrían aprovechar, que muchas veces vimos muchas compañas poderosas e fuertes e esforçadas ser vençidas e conquistadas de muy pocas gentes por la poca sabiduría e avisamiento suyo e por el saber y avisamiento de los otros. E la sabiduría e avisamiento dan a entender al que las tiene por dónde y cómo deve usar. E el que es sabio y enbiso non puede ser corronpido en sus fechos" (Walsh 1975: 77-78).

[301] Una visión teológica de la prudencia, construida sobre la definición agustiniana del pecado como "algo hecho, dicho o deseado en contra de la Ley Eterna" (*Contra Faust.*, XXII, 27).

> Prudentia habet gerere cæteras uirtutes in actibus suis secundum partes philosophiæ moralis[302] quæ sunt ethica siue moralis, œconomica et politica, quarum prima mores quoad seipsum instruit, secundam familiam disponit, tertia urbes et regna regit. Triplex est prudentia: prima est cordis et hæc est in dispositione præsentium, et recognitione præteritorum, et præuisione futurorum. Secunda est oris et est in moderatione sermonum. Tertia est operis et hæc consistit (ut ait Tullius) in fuga mali et electione boni.[303]

> La prudencia regula los actos de las demás virtudes, de acuerdo con las partes de la filosofía práctica, que son la ética o la moral, la economía y la política, de las cuales la primera rige la moral individual, la segunda domina el ordenamiento familiar, mientras que la tercera gobierna las ciudades y los reinos. Tres son las formas de la prudencia: en primer lugar, la prudencia del alma, la cual consiste en el discernimiento del presente, en la memoria del pasado y en la previsión del futuro; en segundo lugar, la prudencia en el hablar, la cual consiste en la moderación de las palabras; en tercer lugar, la prudencia en el hacer, la cual consiste, según Tulio [Cicerón],[304] en huir del mal y seguir el bien.

Al igual que Hugo Ripelín de Estrasburgo y "segund los sabios antiguos lo departieron", los autores del texto alfonsí citan la definición ciceroniana de la prudencia como "ciencia de las cosas buenas y malas", así como su división en *memoria*, *inteligencia* y *previsión*:[305]

> Pensamiento es cuydado en que asman los omes las cosas passadas e las de luego e las que han de ser. E dizenle assi por que con el pesa el ome todas las cosas de que le viene cuydado a su coraçon. Nasce el pensamiento del coraçon del ome e deue ser non con sanna, nin con grand tristeza, nin con mucha cobdicia, nin rebatosamente, mas con razon e sobre cosas que vengan pro e de que se pueda

[302] En el sentido de *filosofía práctica*.

[303] Encontramos la misma clasificación de la prudencia en el *Speculum morale* de pseudo-Vicente de Beauvais, de principios del siglo XIV: "Sciendum est autem quod est prudentia cordis, id est quæ latet et constitit in corde [...]. Item est prudentia in ore, id est quæ declaratur in sermone [...] Item est prudentia in opere [...]. Item nota quod est prudentia monastica, œconomica et politica. Monastica dicitur quæ mores quo ad seipsum instruit. Œconomica familiam disponit. Tertia, scilicet politica, urbes et regna regit. Monastica igitur docet regere semetipsum. [...] Œconomica docet regere domum suam. [...] Politica docet regere regna, unde præcipue necessaria est regibus et principibus" (Douai 1624: 282-282).

[304] *Rhet. ad Herenn.*, III, 2: "Prudentia est calliditas quæ ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum"; *De fin. bon. et mal.*, V, 23: "Prudentia in delectu bonorum et malorum"; *De inventione*, II, 53: "Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia"; *De nat. deor.*, III, 15: "[Prudentia] constat ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarum, nec malarum"; *De off.*, III, 17: "Prudentia est enim locata in delectu bonorum et malorum". Véase, también, la nota siguiente.

[305] [Cicerón, *De inuentione*, II, 160] "Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, prouidentia. Memoria est per quam animus repetit illa quæ fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit quæ sunt ; prouidentia, per quam futurum aliquid uidetur ante quam factum est".

guardar dano (López 1555: *SP*, II, *Título III*, *Ley I*, *Que cosa es pensamiento, e porque ha assi nome* y *Ley II*, *Onde nasce el pensamiento, e como deue ser fecho*, 9v).

A las definiciones aristotélica y ciceroniana de φρόνησις y, respectivamente, *prudentia*, el texto alfonsí les suma la *iuris prudentia* justinianea, propia del *fazedor de las leyes*. Al rey le corresponde "mantener e guardar las tierras en justicia", y, a este respecto, podrá "fazer fueros e leyes porque se judguen derechamente las gentes de sus sennorio", y, asimismo, podrá aprobar, derogar y enmendar las leyes a fin de "mantener e defender derechamente el pro comunal de todos", siendo la *pro comunal* de su pueblo más importante que la suya misma:

> El fazedor de las leyes deue amar a Dios e tener lo ante sus ojos, quando las fiziere, porque sean derechas e conplidas. E otrosi deue amar justicia, e pro comunal de todos. E deue ser entendido para saber departir el derecho de tuerto, e non deue auer verguença en mudar e enmendar sus leyes, quando entendiere, o le mostraren razon porque lo deua fazer, que gran derecho es que el que alos otros ha de endereçar e enmendar que lo sepa hazer a si mismo, quando errare" (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley XI*, *Qual deue ser el fazedor de las leyes*, 7v-7r).[306]

El bien común ya no es un premio a la ejemplaridad moral del príncipe, sino la expresión de un ejercicio racional del poder político, posibilitado por la prudencia del *fazedor de las leyes*, quien ha de gobernar y de guiar a sus súbditos de la misma manera que la cabeza dirige y coordina a los demás miembros del cuerpo, puesto que es de su *cordura* y de su justicia de donde el reino recibe su *pro comunal*, su paz y armonía, así como el cuerpo recibe su vida del alma.

---

[306] [*Dig.*, 1, 1, 1, 1, Ulpianus 1 *Inst.*] "Iustitiam namque colimus et boni et æqui notitiam profitemur, æquum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernenentes"; [*Inst.*, 1, 1]: "Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuens. Iuris prudentia est diuinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia". Un concepto ciertamente próximo a la *prudencia legislativa* o *nomotética*, expuesto por Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*.

Coincide el *Espéculo*: "El ffazedor de las leys deue amar a Dios, et temer et tener le ante ssus ojos, quando las ffeziere, por que las leys que ffiziere ssean conplidas et derechas. Et deuen amar justiçia et verdat et sseer ssin codiçia para querer que aya cada vno lo ssuyo. Et deue sseer entendudo por saber departir et derecho del tuerto, et aperçebido de rrazon para rresponder çiertamjente a los que la demandaren. Et deue sseer ffuerte a los crueles e a los ssoberujos, et piadoso para auer merçed a los culpados e a los mezquinos ol conuenjer. Et deue sseer omjldosso para non sseer soberbjo njn cruo a ssus pueblos por ssu poder njn por ssu rrazon, et bien rrazonado por que sepa mostrar como sse deuen entender et guardar las leys. Et deue sseer ssoffrido en oyr bien lo quel dixieren, et messurado en non sse rrebatar en dicho njn en ffecho" (MacDonald 1990: 6, *Libro I*, *Ley IV*, *Qual deue sseer el ffazedor de las leys*).

La prudencia, ¿una virtud exclusiva del princeps*?*

La prudencia no es, sin embargo, una virtud exclusiva del *princeps*: la prudencia del emperador o del rey en cuanto *fazedor de las leyes* necesitará, en tiempos de paz, de la prudencia de los *sabidores de derecho*, "para toller las contiendas que nascen entre los omes", y, en tiempos de guerra, de la prudencia de los *omnes honrrados*, *caualleros*, y *otros sabidores della*:

> Otrosi dixeron los sabios antiguos que el Emperador deue vsar en tiempo de guerra de armas e de todas aquellas cosas de que se puede ayudar contra sus enemigos por mar, o por tierra. E aun mostraron que se deuia aconsejar el Emperador en fecho de guerra con los omnes honrrados, e con caualleros, e con los otros sabidores della, e que han a meter y las manos, quando menester fuere. E deue usar de su poderio por consejo dellos, bien assi como se guia por el consejo delos sabidores de derecho, para toller las contiendas que nascen entre los omes (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley IV*, *Como el Emperador deue vsar de su poderio*, 4v).

No menos necesaria es la prudencia de los *omes sabidores* que puedan aconsejar al rey en sus políticas sociales y económicas, así como en sus estrategias de poblamiento o de repoblamiento de la tierra:

> E maguer que la tierra non sea buena, en algunos lugares, para dar de su pan, e vino, e otros frutos, que son para gouierno delos omes. Con todo esso, non deue el Rey querer que le finque yerma, ni por labrar, mas fazer sobre ella aquello que entendieran los omes sabidores (López 1555: *SP*, II, *Título XI*, *Ley I*, *Como deue el Rey amar a su tierra*, 31v).

Muy próximo e íntimamente ligado a la prudencia del *fazedor de las leyes* y de los *sabidores de derecho* es el *consejo* de los *omes sabios*, por el cual "los omes e las tierras e los reynos se aprouechan e se guardan e se guian". La sabiduría de los "maestros que muestran las sciencias en los estudios" y, particularmente, de los *maestros de derecho* o *señores de leyes*, "es como fuente de justicia, e aprouechase della el mundo, mas que de otra sciencia", puesto que la *sciencia de las leyes* y su enseñanza son un medio de difusión de los valores morales y cívicos promovidos por un sistema

legislativo comprometido con la formación de buenos ciudadanos.[307] Según reza el título final de la *Segunda Partida*, titulado *De los estudios en que se aprenden los saberes e de los maestros e de los escolares*:

> De como el rey e el pueblo deuen amar e guardar la tierra en que biuen poblandola e amparandola de los enemigos diximos asaz conplidamente en los titulos ante deste. E porque de los omes sabios los omes e las tierras e los reynos se aprouechan e se guardan e se guian por el consejo dellos, por ende queremos en la fin desta partida fablar de los estudios e de los maestros e de los escolares que se trabajan de amostrar e daprender los saberes. [...] La sciencia de las leyes es como fuente de justicia, e aprouechase della el mundo, mas que de otra sciencia. E por ende los Emperadores que fizieron las leyes otorgaron priuillejo a los maestros de las escuelas. [...] E pues que las leyes e los Emperadores tanto los quisieron honrrar, guisado es que los Reyes los deuen mantener en aquella misma honrra (López 1555: *SP*, II, *Título XXXI, De los estudios en que se aprenden los saberes, e de los maestros, e de los escolares*, 114r; y *Ley VIII, Que honrras señaladas deuen auer los maestros de las leyes*, 115v).

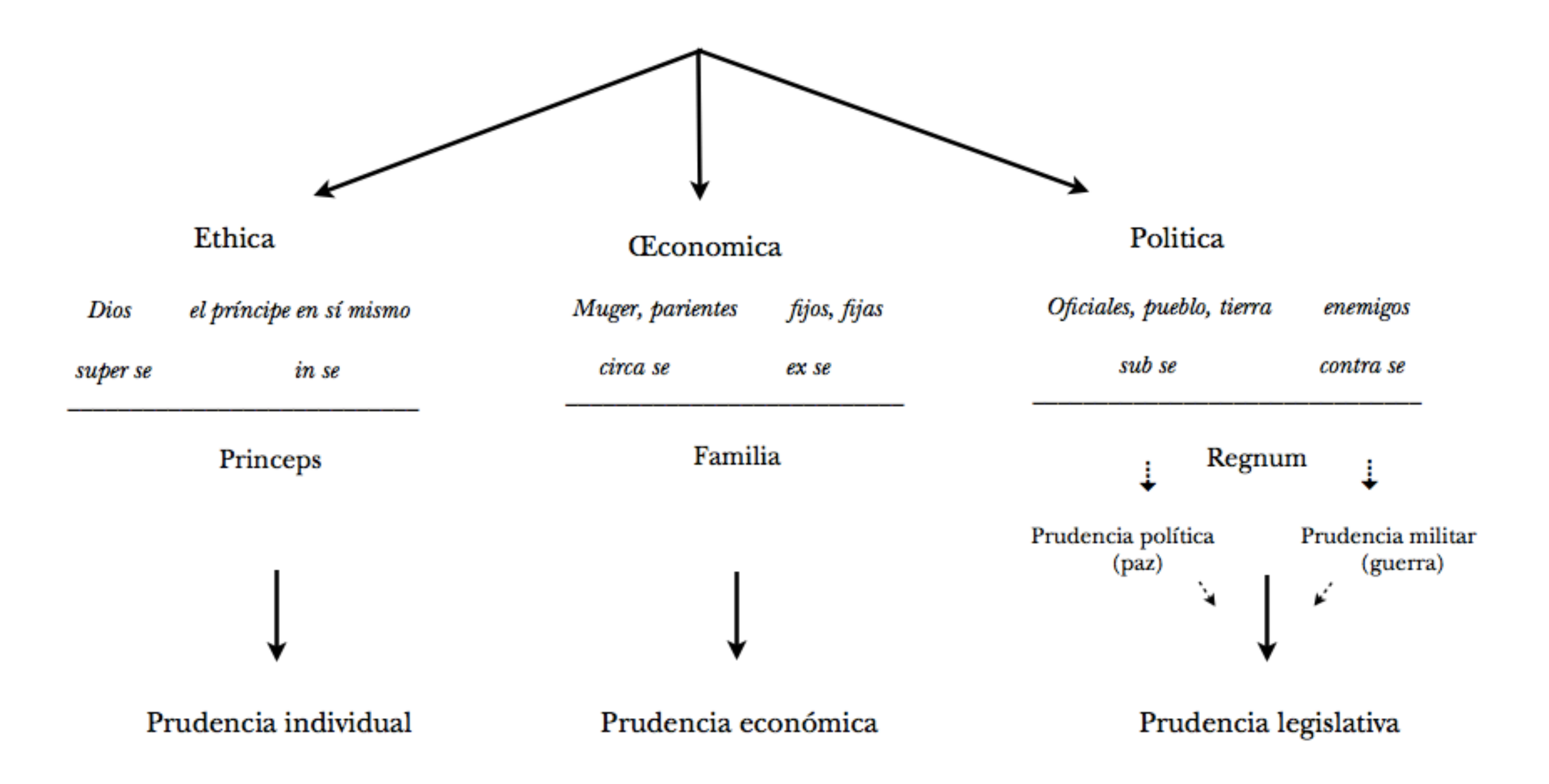
Comparable, en alguna que otra medida, con los cuatro capítulos finales del *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino,[308] y, muy probablemente, influenciado por el libro octavo y último de la *Política* aristotélica,[309] el título final de la *Segunda Partida* reviste la función legisladora del monarca de una marcada dimensión educativa.

[307] Hay que tener presente, a este respecto, la definición aristotélica de la virtud moral que se ofrece en la *Ley VI, Que el Rey deue ser manso, e que departimiento ha entre costumbres e maneras*, del *Título V* de la *Segunda Partida*: "Las costumbres son —segund los sabios antiguos dixeron— las bondades que el ome a en si e gana por luengo vso", entendiendo por *bondades* "a que llaman virtudes" (López 1555: 13r). *Bondad* traduce el concepto aristotélico de virtud, ἀρετή, como disposición habitual, ἕξις, adquirida mediante el ejercicio reiterado del bien, hasta su conversión en costumbre. Una ἕξις es una disposición estable, μόνιμος, y duradera, πολυχρόνιος, resultada de la interiorización, "διὰ χρόνου πλῆθος ἤδη πεφυσιωμένη καὶ ἀνίατος ἢ πάνυ δυσκίνητος οὖσα", de una διάθεσις, disposición que varía, εὐκίνητος, y cambia con facilidad, ταχὺ μεταβάλλων: "Διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον εἶναι• τοιαῦται δὲ αἵ τὲ ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί" (*Cat.*, 8, 26).

Según explica el *Philosophus*, en la *Ética a Nicómaco*, es responsabilidad del legislador hacer buenos a los ciudadanos, acostumbrándolos a la práctica del bien (*EN*, 1105 a). De ahí que, insiste el *Espéculo*, quien no quiera *ssaber las leyes* y desconozca todos los *bienes* et los *proes* que vengan dellas "ffaz vida de bestia, et avn peor; ca la bestia ffaze ssegunt ssu ssentjdo le abonda, mas el omne que non quiere ssaber non quiere legar a quanto podrie alcançar por ssu entendemjento. Et pues que tanto bien viene del ssaber et tanto mal de non ssaber, bien ssemeja que el que non quiere ssaber non a ssabor de bien ffazer" (MacDonald 1990: 8, *Libro I, Ley XI, Que njnguno non sse puede escusar porque diga que non ssabe las leys*).

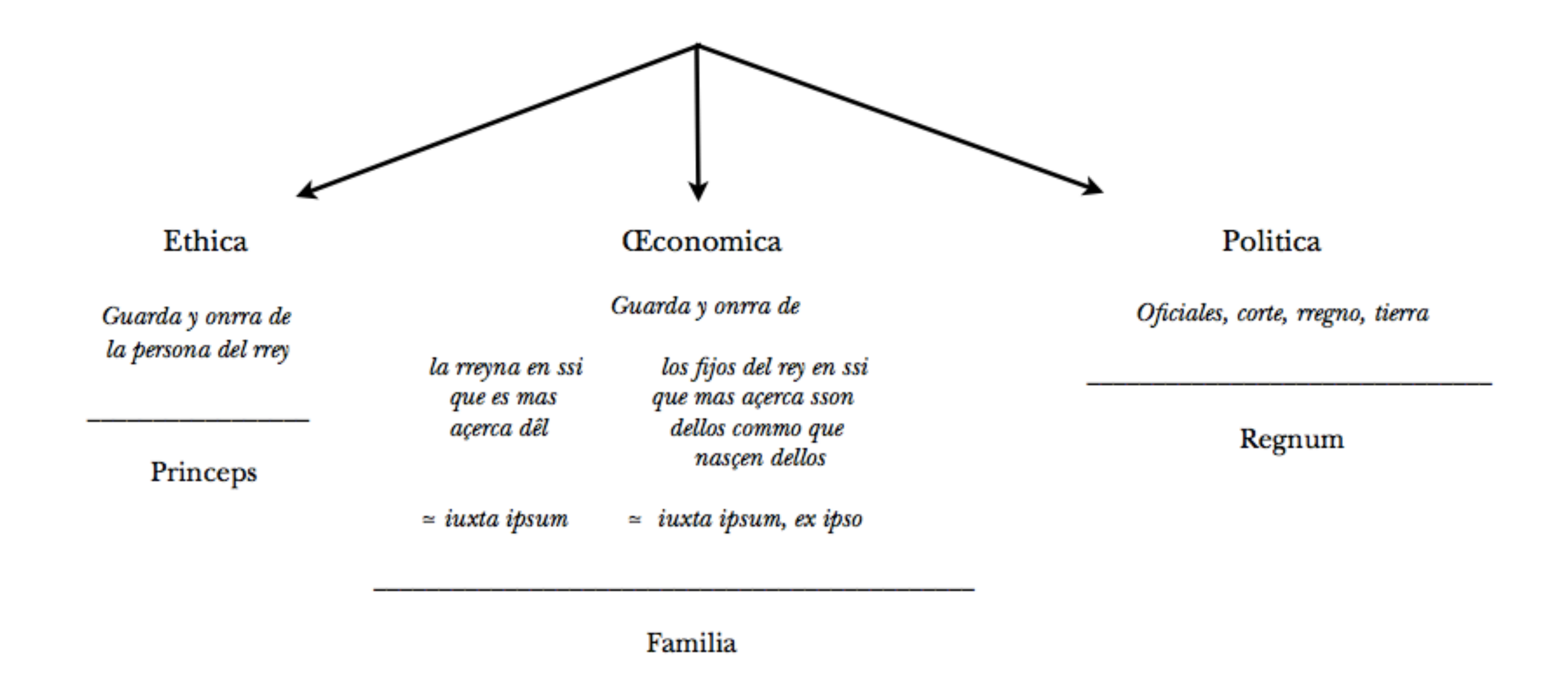
[308] Aquino trata, únicamente, de la creación de *ciuitates* y *castra*, sin hacer mención alguna de las universidades o estudios generales

[309] No son menos sugerentes los títulos finales del *Liber augustalis*, constitución promulgada, en el año 1231, en Melfi, por el emperador alemán Federico II.



Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
Ethica
Œconomica
Politica
Dios
el príncipe en sí mismo
super se
in se
Princeps
Muger, parientes
fijos, fijas
circa se
ex se
Familia
Oficiales, pueblo, tierra
enemigos
sub se
contra se
Regnum
Prudencia política
(paz)
Prudencia militar
(guerra)
Prudencia individual
Prudencia económica
Prudencia legislativa

Presencia de la terminología del *ordo amandi* agustiniano en el *Libro II* del *Espéculo*





La *Segunda Partida* y el programa político alfonsí

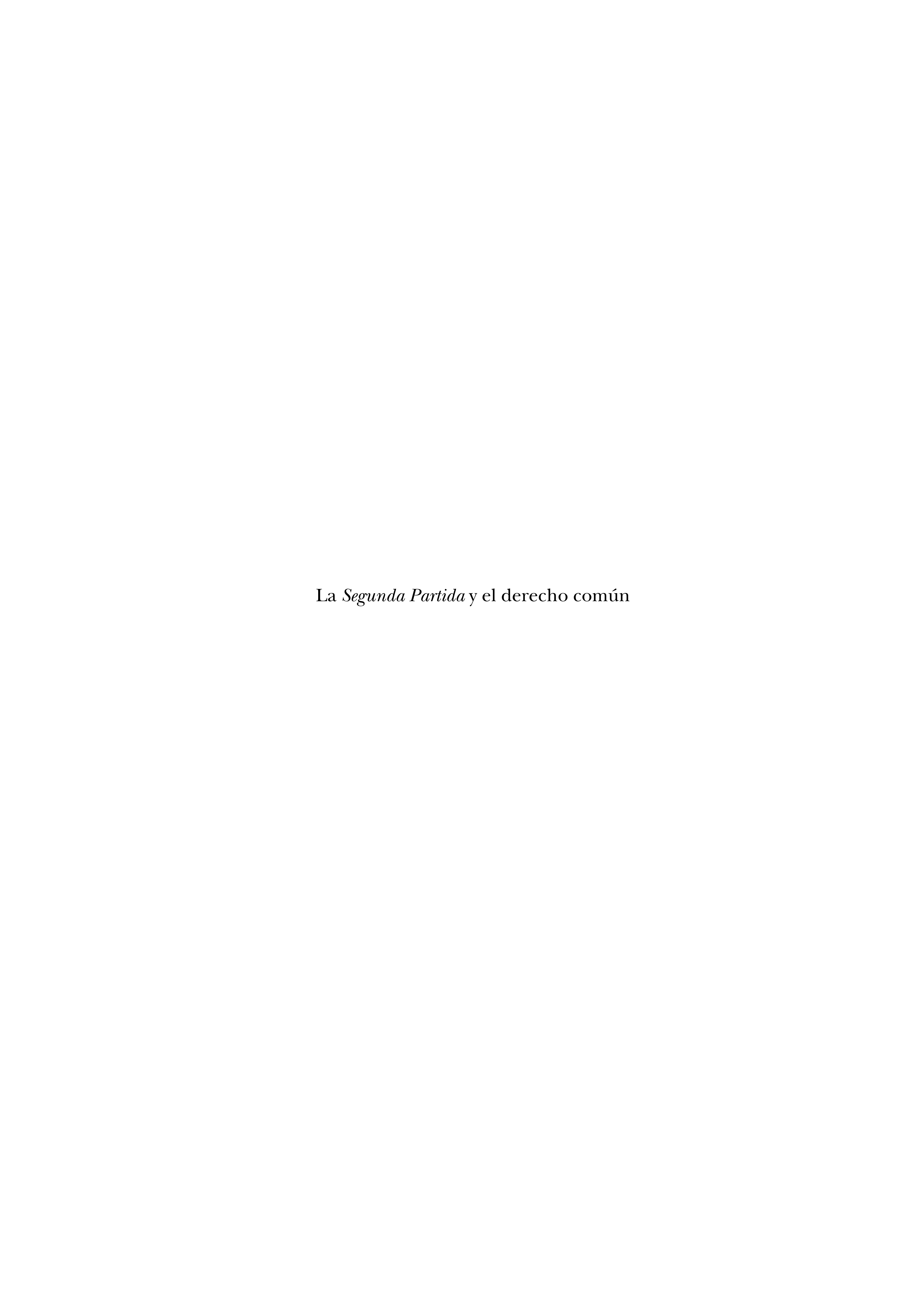
Si, desde el punto de vista de su estructura, la *Segunda Partida* y, muy especialmente, sus primeros once *títulos*, muestran una innegable familiaridad con algunos de los más importantes *specula principum* de la segunda mitad del siglo XIII —entre ellos la inacabada enciclopedia política de Vicente de Beauvais y, sobre todo, el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo—, desde el punto de vista de su contenido, el texto alfonsí destaca por la originalidad y por el, hasta cierto punto, atrevimiento de su programa político y de sus propuestas ideológicas.

Para empezar, la *Segunda Partida* puede considerarse un *speculum principis* en la acepción más amplia del concepto, es decir, un texto ético-político encargado por un *princeps*, escrito desde su propia visión acerca del poder político y destinado a promover y sostener el afianzamiento de su gobierno y su legitimación institucional. En el caso concreto del texto alfonsí, singular dentro del panorama político de la segunda mitad del siglo XIII, se trata, como veremos, de una defensa entusiasta y decidida de la soberanía del poder real y de sus prerrogativas políticas y jurídicas, que evoca, en más de una ocasión, la *Constitución de Roncaglia* (1158) del emperador Federico I, o el *Liber augustalis* o la *Constitución de Melfi* (1231) del también emperador Federico II.

Otra particularidad de la *Segunda Partida* consiste en su carácter ciertamente híbrido, puesto que sus primeros once *títulos*, asimilables a la organización discursiva de un *speculum principis*, son, al mismo tiempo, el núcleo doctrinal de un ambicioso proyecto jurídico, un *libro de las leyes*. A su doble naturaleza obedece, así pues, la diversidad temática y metodológica del texto alfonsí, el cual armoniza la materia tradicional, predominantemente ético-moral, de los *specula principum* coetáneos o inmediatamente anteriores —presente en los *títulos* del segundo al octavo—, con numerosos elementos de derecho común y de aristotelismo político, propios de una incipiente teoría política, que recuerdan el *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino y que, asimismo, anticipan la complejidad de un tratado como el *De regimine principum* de Egidio Romano. No obstante, a diferencia de otros textos, la *Segunda Partida* es o pretende ser, como decíamos, un código jurídico y, por consiguiente, muchas de las reflexiones que avanza acerca del *poder temporal* no son meras consideraciones teóricas, sino principios legales que norman el deber y las responsabilidades tanto del monarca como de los demás grupos sociales y políticos.

Objeto de estudios muy puntuales y, muchas veces, ignorada por la crítica de especialidad, la *Segunda Partida* es uno de los primeros textos, sino el primero, que

adopta el derecho común y la filosofía política aristotélica como ejes de un discurso político y jurídico comprometido con la preeminencia del poder real.



La *Segunda Partida* y el derecho común

A pesar de que no pocos investigadores han señalado la presencia, en el texto alfonsí, de citas y de conceptos procedentes del derecho común —derecho romano, derecho canónico y derecho feudal—, a fecha de hoy no hay aún ningún estudio exhaustivo sobre las fuentes jurídicas citadas por los autores de las *Partidas*. Escaso parece, asimismo, el interés por la familiaridad que las *Siete Partidas*, en general, y la *Segunda*, en particular, presentan con otros textos que participan activamente de los debates entre civilistas y canonistas, como serían: la tratadística de la *Querella de las Investiduras*, concretamente los *libelli de lite* comprometidos con la causa imperial, los primeros en incorporar, a partir de finales del siglo XI, argumentos extraídos del derecho romano y canónico; tratados jurídicos de ideología afín, desde la *Constitución de Roncaglia* de Federico I, el *Liber augustalis* o la *Constitución de Melfi* de Federico II, o el *De legibus et consuetudines Angliæ*, atribuido al jurista inglés Henry Bracton, hasta el proemio de Marino de Caramanico al *Liber augustalis*; y, por último, *specula principum* que hacen un amplio uso de conceptos de derecho romano, desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury hasta el *De regimine ciuitatum* de Juan de Viterbo.

Conscientes de la necesidad de una lectura jurídica de la *Segunda Partida*, dedicaremos el capítulo siguiente a un análisis contextualizado de las fuentes romanas y canónicas del texto alfonsí, con especial atención al *Título primero*, en cuyas *leyes* el Rey Sabio y sus colaboradores concentran las líneas programáticas de su programa político.

El *poder espiritual* y el *poder temporal*:

Dotado de una clara función estructural, la de asegurar el enlace entre las primeras dos *Partidas*,[310] el *Prólogo* de la *Segunda Partida* es, asimismo, una exposición acerca de la naturaleza política y jurídica de los dos poderes o *espadas* "por que se mantiene el mundo": la *espada espiritual* del pontífice, que "taja los

---

310 Si "la fe catholica de nuestro Señor Jesu Christo auemos mostrado en la primera Partida deste libro", la *Segunda Partida* "fabla de los Emperadores e de los Reyes e de los otros grandes Señores de la tierra, que la han de mantener en justicia e en verdad" (López 1555: *SP*, II, *Prólogo*, 2r). Del *departimiento de las leyes* trata también la *Ley III* del *Título I* de la *Primera Partida*: "Como quier que las leyes sean vnas quanto en derecho, en dos maneras se departen quanto en razon. La vna es a pro de las almas, y la otra a pro de los cuerpos. La de las almas es quanto en creencia. La de los cuerpos es quanto en buena vida. E cada vna destas diremos adelante como se deue fazer. E por estas dos se gouierna todo el mundo, ca en estas yaze gualardon de los bienes a cada vno segun deue auer, e escarmiento de los males" (*Ibíd.*, I, *Título I*, *Ley III*, *Del departimiento de las leyes*, 6r).

males ascondidos", y la *espada temporal* del emperador, encargada de impedir y de cortar los *males manifiestos.*

A fin de delimitar y de definir los ámbitos de jurisdicción y las prerrogativas legales de los dos poderes, el espiritual y el temporal, la *Segunda Partida* recurre a la célebre alegoría de las dos espadas, muy presente en la tratadística de la *Querella de las Investiduras* y en la obra exegética de los glosadores y de los comentaristas, para luego convertirse en un *locus communis* en las sumas teológicas, como el *De sacramentis christianæ fidei* de Hugo de San Víctor, y, asimismo, en los escritos de edificación moral, desde el *De consideratione* de Bernardo de Claraval hasta el *Policraticus* de Juan de Salisbury o el *De eruditione principum* de Gilberto de Tournai.[311]

Las dos espadas por que se mantiene el mundo:
la distinción de las jurisdicciones

De origen bíblico —*Lucas*, XXI, 38—,[312] la alegoría de las dos espadas parecía expresar, para los exégetas medievalas, el concepto gelasiano de una diarquía complementaria, compuesta de *sacerdotium* y de *regnum*, que representaba, en términos políticos e institucionales, la doble naturaleza de Cristo, divina y humana. En palabras del papa Gelasio, en su famosa carta al emperador bizantino Anastasio I, del año 494:

---

[311] Sobre la imagen de las dos esapadas, véanse: Arquillière 1947; Canning 1997: 114-148; Carlyle y Carlyle 1903-1936: II, 9 y 10; V, II; Giacon 1959; Gierke 1900: 11-18, 41; Hoffmann 1964; Lecler 1931 -1932; Levison 1952; Maccarone 1954; McIlwain 1932, VI; Post 1937; Rivière 1926: 26-56, 176; Robinson: 1990, 295-321; Stickler 1949-1951. Para una visión general, es recomendable la lectura del artículo de Werner Goez, "Zwei-Schwerter-Lehre", en el *Lexikon des Mittelalters*, IX, 725-726.

Otras imágenes alegóricas empleadas en los debates acerca de la supremacía de un poder u otro sobre la *communitas christiana* son las del cuerpo y del alma, del padre y del hijo, o del sol y de la luna, recursos retóricos propios más bien de los escritos favorables a la *auctoritas eclesiastica*, que asocian la, según ellos, superioridad del poder pontificio a la nobleza del alma, a la autoridad del padre, o a la luz directa del sol.

Una imagen que se emplearía para expresar la igualdad de los dos poderes es la de las dos cabezas, del *pontifex* y, respectivamente, del *imperator*, si bien, daría lugar, como la de las dos espadas, a diversas interpretaciones.

[312] *Lucas*, XXII, 38: "Entonces ellos dijeron: *Señor, he aquí dos espadas.* Y Él les dijo: *Basta*".

> Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in diuino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet præsideas humano generi dignitate, rerum tamen præsulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuæ salutis expetis, inque sumendis cælestibus sacramentis, eisque, ut competit, disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam præesse. Nosti itaque inter hæc, ex illorum te pende ex iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicæ disciplinæ, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne uel in rebus mundanis exclusæ uideantur obuiare sententiæ; quo, rogo, te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? (Migne 1844-1865, 59: 42)

> Pues, son dos, emperador augusto, los poderes con los que principalmente se gobierna este mundo: la sagrada autoridad de los pontífices y el poder de los reyes. Y de estos dos poderes es tanto más importante el de los sacerdotes cuanto que tiene que rendir cuentas también ante el divino juez de los gobernadores de los hombres. Pues sabes, clementísimo hijo, que, aunque por tu dignidad seas el primero de todos los hombres y el emperador del mundo, sin embargo bajas piadosamente la cabeza ante los representantes de la religión y les suplicas lo que es indispensable para tu salvación, y que, en la administración de los sacramentos y en la disposición de las cosas sagradas, reconoces que debes someterte a su gobierno y no ser tú el que gobiernas, y así en las cosas de la religión debes someterte a su juicio y no querer que ellos se sometan al tuyo. Pues si en lo que se refiere al gobierno de la administración pública, los mismos sacerdotes, sabiendo que la autoridad te ha sido concedida por disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que ni siquiera en las cosas materiales se oponen a las leyes, ¿de qué modo debes tú obedecer a los que se les ha asignado la administración de los divinos misterios? (Artola Blanco 1982: 37-38).[313]

Si bien ambos poderes derivan *principaliter*[314] de la doble naturaleza de Cristo, Gelasio insiste, no obstante, en la *superioritas* del *poder espiritual*, y advierte a Anastasio de la necesidad de "subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam præesse".

---

313 Otra traducción española del texto gelasiano es la de Enrique Gallego Blanco (1973: 82-83). Preferimos, sin embargo, la versión ofrecida de Miguel Artola Blanco, puesto que Gallego Blanco traduce el término *principaliter*, muy marcado conceptualmente, como *particularmente* y no como *principalmente*. Sobre *principaliter*, véase la nota siguiente.

314 El término *principaliter*, a menudo opuesto a *secundario*, adquiriría una gran relevancia en los *libelli de lite*, así como en los debates entre civilistas y canonistas. De los dos, *principaliter* se aplicaba al poder político que ostentaba la *auctoritas* —el poder en cuya posesión se hallaban tanto la espada espiritual como la material—, mientras que *secundario* hacia referencia a un poder inferior, al cual le correspondia la *potestas*, o, en otros términos, el *exercitium*, la *executio* o el *usus* de la *auctoritas*.
Un significado muy afín tenían, asimismo, los conceptos jurídicos de *auctoritas* o *ius auctoritatis* y de *administratio* o *ius administrationis*, desprovisto de la *auctoritas imperandi*, que los canonistas aprovecharían en su defensa del poder eclesiástico.

En el contexto de la *Querella de las Investiduras*, en pleno debate sobre los límites de las jurisdicciones eclesiástica e imperial, hallamos, por primera vez, la imagen de las dos espadas en una de las epístolas del emperador alemán Enrique IV (1084-1105), redactada, en nombre suyo, por el capellán real Gottschalk de Aachen, quien entiende las palabras de Gelasio como una glosa a *Lucas*, 22:38,[315] y las aprovecha para ofrecer una interpretación favorable a las aspiraciones políticas del poder imperial.

Según la *Epistola XIII* (1076), el emperador Enrique IV acusa al papa Gregorio VII (1073-1085) de haberse atribuido ambas espadas ilícitamente, "in quo piam dei ordinationem contempsit", y de haber usurpado para sí mismo, *sibi usurpauit*, los dos poderes que Dios había ordenado *principaliter*, el *regnum* y el *sacerdotium*:

> Regnum et sacerdotium, deo nesciente, sibi usurpavit. In quo piam dei ordinationem contempsit, que non in uno, sed in duobus, id est, regnum et sacerdotium, principaliter consistere voluit, sicut ipse salvator in passione sua de duorum gladiorum sufficientia typica intelligi innuit. Cui, cum diceretur: "domine, ecce duo gladii hic", respondit, "satis est", significans hac sufficienti dualitate spiritualem et carnalem gladium in ecclesia esse gerendum, quibus omne nocivum foret amputandum, videlicet sacerdotali ad obedientiam regis pro deo, regali vero ad expellendum Christi inimicos exterius, et ad obedientiam sacerdotii interius (Erdmann 1937: 19).

> Sin que Dios lo supiera, [el papa] usurpó para sí mismo el poder temporal y el espiritual. Al hacerlo, despreció el santo ordenamiento de Dios, cuya voluntad fue que hubiese no uno, sino dos poderes principales, el real y el sacerdotal, así como el Salvador mismo dio a entender, durante su pasión, mediante la alegoría de las dos espadas, las cuales consideró suficientes. Cuando le dijeron: "Señor, he aquí dos espadas", Él contestó: "Basta". Quiso decir que bastaban, dentro de la Iglesia, una espada espiritual y una material, para la eliminación de todo lo dañino: la espada espiritual serviría para predicar la obediencia al rey en nombre de Dios, mientras que la espada material se empuñaría para echar fuera a los enemigos de Dios y para imponer la obediencia a los sacerdotes dentro.

---

[315] "Ces intérpretations allégoriques de *Lucques* 22:38, surprenants aux yeux des modernes, suivaient la méthode exégetique médiévale, qui chercait à discerner des sens mystiques plus profonds au-delà du sens immédiat, le sens littéral des mots du texte" (Canning 1997: 134). Según matiza Ian Stuart Robinson, "Gelasius' statement seems to eleventh-century scholars to be a commentary on the New Testament text *Luke* 22.38, 'Lord, here are two swords'. Interpreted allegorically, the two swords which the disciples offered to Christ signified the coercive power of secular government (the material sword) and the ecclesiastical power of excommunication (the spiritual sword). [...] In the 1080s this interpretation of *Luke* 22: 38 seemed to be a dangerous innovation. By the mid-twelfth century such an interpretation has become a commonplace of political thought" (Robinson 1990: 296-297).

Así pues, Gottschalk de Aachen insiste en la distinción de las dos jurisdicciones, la temporal y la espiritual, que derivan ambas, *principaliter*, de la voluntad divina. Como en el caso del texto gelasiano, la separación entre los dos poderes no es total, sino que ha de existir una complementariedad, la cual entiende, a diferencia de Gelasio, no desde la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, sino desde la igualdad y la interdependencia, para que "nec sacerdotii regnum nec sacerdotium regni honore priuatertur" (Erdmann 1937: 19). Según observa Joseph Canning, "sa manière d'aborder la question était essentiellement unitaire, reflétant en cela celle de la monarchie salienne" (1997: 137), tesis conocida, en la crítica de especialidad, como *dualista*, la cual se oponía a la llamada *tesis hierocrática*, defendida por el papa Gregorio VII y por sus seguidores, convencidos de que el pontífice distribuye el poder a los gobernantes seculares, quienes lo ejercen, de forma secundaria y subordinada, a su orden y bajo su mandato.

Entre los adeptos de la *tesis hierocrática* y partidarios de la superioridad del poder sacerdotal, Juan de Mantua sostendría, en su *In Cantica canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam*, también de finales del siglo XI, que ambas espadas, tanto la espiritual como la material, pertenecían al pontífice.[316]

La oposición entre la *tesis dualista* y la *tesis hierocrática* dominaría los debates entre glosadores y comentaristas, quienes adoptarían una posición u otra, según sus convicciones ideológicas. Para empezar, el comentario anónimo *Summa imperatorie maiestatis* (ca. 1175-1178) atribuye al pontífice la posesión de las dos espadas, concretamente la *auctoritas* y el *usus* de la espada espiritual y la *auctoritas* de la espada material, cuyo *usus*, en cambio, delega en la *potestas* del emperador:

> The lord pope possesses the material and the spiritual sword, but [...] the spiritual is his by [right of] authority and use, the material sword only by authority (Robinson 1990: 300).[317]

Hacia finales del siglo XII, Huguccio de Pisa, autor de una *Summa decretorum* (ca. 1181-1190), una de las más conocidas glosas al *Decretum* de Graciano, sostendría que

[316] Canning 1997: 134.

[317] Décadas antes, Rufino atribuía, en su *Summa decretorum* (1150), el *ius auctoritatis* al papa, mientras que reservaba para el emperadore el *ius amministrationis*: "The supreme pontiff, who is vicar of St. Peter, posses the right of the earthly kingdom. The pope possesses the right of the earthly kingdom in the sense of the right of authority, in the first instance because by his authority he confirms the emperor in his earthly kingdom through consecration, and, furthermore, because by his sole authority he punishes the emperor and other secular rulers, if they abuse by their secular power, and when they repent, he absolves them" (Robinson 1990: 300).

el emperador no recibe la *potestas gladii* del pontífice, sino de los príncipes y del pueblo, en virtud a su elección. El decretista invoca, además, un argumento de orden histórico, a saber la anterioridad en el tiempo de la institución imperial:

> Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab abospotico, set a principibus et populo per eleccionem, ut di. xciii. legimus [D. 93 c. 24]; ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus. Item in figura huius rei quod divise et discrete sint ille due potestates scilicet imperialis et apostolica, dictum fuit: “Ecce duo gladii hic” (Mochi Onory 1951: 376).

> En mi opinión, el emperador recibe el poder de la espada y la dignidad imperial no de los obispos, sino de los príncipes y del pueblo, por elección, tal como leemos en el *Decreto* 93 [capítulo 24]; más aún, la dignidad imperial es anterior históricamente a la ponficia, así como el imperio es anterior al pontificado. Un ejemplo ilustrativo en este sentido es la distinción y la separación de los dos poderes, la imperial y la apostólica, según el versículo: “Aquí hay dos espadas”.

Comparte la misma opinión Simón de Bisignano, autor de una *Summa decretorum* (ca. 1179):

> Imperator uero habet potestatem gladii; distincte enim sunt he potestates nec una pendet ex altera, unde in huius rei figuram dictum fuit: “Ecce gladii duo hic” (Robinson 1990: 300).

> El poder de la espada le pertenece, en verdad, al emperador; los dos poderes son distintos y ninguno de ellos depende del otro, de ahí que se dijera en este sentido: “Aquí hay dos espadas”.

Y especifica que, si bien el emperador es superior al papa in *temporalibus*, el papa no puede ser juzgado por el emperador:

> The emperor holds the power of the sword from God, not from the pope. [...] Although the pope is inferior to the emperor in temporal matters, he can never be judges by the emperor: the pope can be judged by God alone (Robinson 1990: 300).

A principios del siglo XIII, el canonista Alano el Inglés escribe, en su *Apparatus* de glosas al *Decretum*, que el papa, a quien le pertenecen ambas espadas, no puede, sin embargo, retener para sí mismo la espada material, “papa [non potest] materialem

gladium sibi retinere", porque *Dominus gladios divisit*.[318] Compartiría su opinión Ricardo el Inglés, quien atribuye al emperador el uso, no la posesión, de la espada temporal,[319] mientras que, hacia mediados del siglo XIII, Vicente Hispano, en una vehementa respuesta a Alano, afirma que el *imperator yspanus* "a nullo, nisi a Deo, habet gladium" (Ochoa Sanz 1960: 17).[320]

La contienda doctrinal entre los dos poderes no tardaría en trasladarse a la literatura teológica y ético-moral, la cual contribuiría a la divulgación de un debate hasta entonces de carácter predominantemente jurídico. Es más que representativo, en este sentido, el *De consideratione* (1150) de Bernardo de Claraval, tratado que tendría una enorme influencia sobre la literatura política ulterior, desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury hasta los *specula principum* de Helinando de Froidmont, Gilberto de Tournai o Vicente de Beauvais. Dedicado al papa Eugenio III, el *De consideratione* rescata la imagen alegórica de las dos espadas para sugerir la superioridad del poder papal:

> Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es reponere in uaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi uidetur attendere uerbum Domini dicentis sic: *Converte gladium tuum in uaginam*.[321] Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, euaginandus. Alioquin, si nullos modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis: "Ecce gladii duo hic", non respondisset Dominus: "Satis est", sed "Nimis est".[322] Uterque ergo ecclesiæ et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille uero ab ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris (*PL*, 182: 775).[323]

---

[318] *Apparatus* ad *Decretum*, D. 96, c. *Denique*, ad v. *iudicare*: "Sed nunquid papa posset materialem gladium sibi retinere si uellet? R[espondeo] non, quia dominus gladios diuisit, ut hic, et ecclesia ex hoc plurimum turbaretur" (Post 1964: 464).

[319] Post 1964: 466.

[320] *Glossa in* X.4.7.17, s.v. *Regem*.

[321] *Juan*, XVIII, 11.

[322] *Lucas*, XXII, 38.

[323] Bernardo de Claraval emplea la imagen de las dos espadas también en una carta al papa Eugenio, *Epist.* CCLVI, *Ad dominum papa Eugenium*: "Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera uice passus est. Per quem autem nisi per uos? Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, euaginandus. Et quidem de quo minus uidebatur, de ipso ad Petrum dictum est: Conuerte gladium tuum in uaginam (*Joan.*, XVIII, 11). Ergo suus erat et ille, sed non sua manu utique educendus" (*PL*, 182, 463-464).

Otro insigne teólogo y contemporáneo de Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor expresaría la idea de la supremacía del *sacerdotium* mediante la antítesis entre cuerpo y alma, entre vida terrenal y vida espiritual: "Quanto autem uita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam siue saecularem potestatem honore, ac deginitati praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit" (*PL*, 176, 418).

¿Por qué habíais de empuñar de nuevo la espada que os mandaron volver a la vaina? La cual, sin embargo, si alguno niega que es vuestra, no me parece que atiende bien a las palabras del Señor, que dice así: *Vuelve tu espada a la vaina*. Vuestra es, pues, ella también, debiendo desenvainarse quizá a vuestra insinuación, no con vuestra mano. De otra suerte, si no perteneciera a vos cuando dijeron los discípulos: He aquí dos espadas, no hubiera respondido el Señor: *Bastante es*, sino *demasiado*. Una y otra espada, es a saber, la espiritual y la material, son de la Iglesia; pero esta ciertamente se debe esgrimir a favor de la Iglesia, y aquélla por la misma Iglesia; aquella por la mano del sacerdote, esta por la del soladado, pero a insinuación del sacerdote y al mandato del rey (Díez Ramos 1955: II, 639).

Sin negar la *plenitudo potestatis* del pontífice, *in plenitudem uocatus*,[324] el teólogo francés atribuye la posesión de las dos espadas no al papa, en particular, como la mayoría de los decretistas partidarios de la *tesis hierocrática*, sino al *sacerdotium*, en general, una crítica, quizás, a la excesiva implicación del pontífice en los asuntos seculares.[325]

Muy influido por el *De consideratione*, el *Policraticus* (ca. 1159) de Juan de Salisbury considera, a su vez, que las dos espadas son de la *Ecclesia*, ya que "a *sacerdotalist* rather than a papalist, he was wary of exalting the authority of the papacy at the expense of the *sacerdotium* as a whole" (Robinson 1990: 298):

Hunc ergo gladium de manu Ecclesiæ accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reseruata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quæ sacerdotii manibus uidetur indigna (*PL*, 199: 516).[326]

Esta espada, pues, la recibe el príncipe de manos de la Iglesia, ya que ésta no tiene ninguna espada de sangre en absoluto. Posee, sin embargo, ésta, pero usa de ella a

[324] "Alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudem uocatus es. Aliorum potesas certis arratur limitibus, tua extenditur in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt" (*PL*, 182, 752).

[325] Canning 1997: 146-148.

[326] Véase también la *Epistola LIX. ad Randulfum de Serris, De electione Romani Pontificis Alexandri*: "Uniuersalem Ecclesiam quis particularis Ecclesiæ subiecit iudicio? Quis Teutonicos constituit iudices nationum? Quis hanc brutis et impetuosis hominibus auctoritatem contulit, ut pro arbitrio principem statuant super capita filiorum hominum? Et quidem hoc furor eorum sæpissime attentauit, sed auctore Domino, toties prostratus et confusus super iniquitate sua erubuit. Sed scio quid Teutonicus moliatur. Eram enim Romæ, præsidente beato Eugenio, quando, prima legatione missa in regni sui initio, tanti ausi impudentiam tumor intolerabilis et lingua incauta detexit. Promittebat enim se totius orbis reformaturum imperium, et urbi subiiciendum orbem, euentuque facili omnia subacturum, si ei ad hoc solius Romani pontificis fauor adesset. Id enim agebat, ut in quemcunque denuntiatis inimicitiis materialem gladium imperator, in eumdem Romanus pontifex spiritualem gladium exereret. Non inuenit adhuc qui tantæ consentiret iniquitati, ipsoque repugnante Moyse, id est contradicente lege Domini, Balaamitam sibi asciuit pontificem, per quem malediceret populo Domini" (*PL*, 199: 39).

través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad de los espiritual en la persona de los pontífices. Es, pues, el príncipe ministro del sacerdocio y ejerce aquel aspecto de los sagrados oficios que parece indigno de las manos del sacerdocio (Ladero 1984: 310).

Un siglo más tarde, Gilberto de Tournai, autor de un *speculum principis* dedicado al rey Luis IX, el cual continúa la tradición inaugurada por el *Policraticus* de Juan de Salisbury, antepone la *auctoritas spiritualis* de los *pontifices* a la *potestas corporalis* de los *principes*, quienes reciben la espada material *de manu ecclesiæ*:

> Quod autem de manu ecclesiæ princeps gladium accipit, eumdem ministrum ecclesiæ ostendit, quæ cum gladium sanguinis omnino non habeat, eo tamen utitur per manum principis, cui contulit corporalem potestatem, spiritualem sibi in pontificibus auctoritate seruata (De Poorter 1914: 7).[327]
>
> El hecho de que el príncipe haya recibido la espada material de la mano de la Iglesia lo convierte en ministro de la Iglesia, la cual, al no poder empuñar, bajo ningún concepto, la espada de la sangre, la esgrime, no obstante, por la mano del

---

[327] La defensa de la supremacía de poder espiritual es manifiesta en la mayoría de los *specula principum* occidentales. Si Juan de Salisbury y Gilberto de Tournai la expresan mediante la alegoría de las dos espadas, Helinando de Froidmont opta, en su *De potestate et probitate Ecclesiæ*, por la imagen del alma y del cuerpo, que extrae de la *Institutio Traiani*: "Plutarchus philosophus, Traiani principis institutor et doctor, dicit rempublicam esse uelut quoddam corpus diuini muneris beneficio animatum, quod summæ motu æquitatis agitur, et rationis moderamine gubernatur. Caput huius corporis princeps est. Qui autem diuino cultui et religioni præsunt, tanquam eiusdem corporis anima suscipiendi et honorandi sunt. Hinc manifeste colligitur, quod quantum præcellit anima corpori, tantum sacerdos regi. Audiant igitur reges terræ, et mundi principes, et omnes sæculi potestates; et æquis auribus audiant, quod sic ordinauit Dominus, ut illis præsideant sacerdotes" (*PL*, 212: 713).

Para Tomás de Aquino el poder temporal se somete al espiritual, así como el cuerpo obedece al alma: "Potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, uel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur" (*S. Th.*, IIª-IIæ, q. 60, a. 6 ad 2). La afirmación del Aquinate acerca de la superioridad del poder espiritual debería entenderse, no obstante, *in sæcularibus* o, en sus palabras, *in his quæ ad salutem animæ pertinent*, puesto que, en su *Scriptum super Sententiis*, se pronuncia a favor de la *distinctio iurisdictionum* y de su independencia y libertad de acción en sus respectivos ámbitos: "Potestas spiritualis et sæcularis, utraque deducitur a potestate diuina; et ideo intantum sæcularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quæ ad salutem animæ pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam sæculari. In his autem quæ ad bonum ciuile pertinent, est magis obediendum potestati sæculari quam spirituali, secundum illud *Matth.* 22:21: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari*". La única excepción la constituyen los territorios sometidos a la jurisdicción pontificia, donde el papa, "rex in æternum, secundum ordinem Melchisedech", concentra ambos poderes, el espiritual y el temporal, "qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et sæcularis": "Nisi forte potestati spirituali etiam sæcularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et sæcularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in æternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in sæcula sæculorum" (*Script. super Sent.*, l. 2, d. 44, *Expositio textus*)". Véanse, también: *S. Th.*, Iª-IIæ, q. 105, a. 1 y IIª-IIæ, q. 147, a. 3.

príncipe, a quien le confiere el poder temporal, reservando para el pontífice la autoridad espiritual.

La Segunda Partida *y la soberanía del poder temporal*

En la línea inaugurada por los partidarios del poder imperial, y, particularmente, por los defensores de la *tesis dualista*, la *Segunda Partida* del Rey Sabio se pronuncia a favor de una colaboración y cooperación armoniosas entre los dos poderes, el poder temporal y el poder espiritual, siendo tanto el papa como el emperador *uicarios de Dios en la tierra*, encargados ambos de mantenerla en justicia y en paz.

Sin insinuar la superioridad del poder imperial sobre el papal, el texto alfonsí sostiene la necesidad de una *distinctio iurisdictionum*,[328] esto es, de una distinción entre la jurisdicción secular y la eclesiástica, entendidas como independientes, puesto que proceden directamente de Dios, quien las puso en la tierra, pero, a la vez, interdependientes, ya que de su mutuo acuerdo dependerán el *buen estado de la tierra*, así como la consecución de la *pro comunal de todos* y de su *bien uiuir*:

> La fe catholica de nuestro Señor Iesu Christo auemos mostrado en la primera partida deste libro, como se deue creer, e honrrar, e guardar. E esto fezimos por derecha razon, porque Dios es primero, e comienço, e medio, e acabamiento de todas las cosas. E otrosi fablamos de los perlados, e de toda la clerezia, que son puestos para creerla, e guardarla ellos en si, e mostrar a los otros como la crean, e la guarden. E como quier que ellos son tenudos de fazer esto que dicho auemos, con todo esso, porque las cosas que han de guardar la fe non son tan solamente de los enemigos manifiestos, que en ella non creen, mas aun delos malos Christianos atreuidos que la non obedescen ni la quieren tener, nin guardar, e por que esto es cosa que se deue vedar, e escarmentar crudamente, lo que ellos non pueden fazer, por ser el su poderio espiritual que es todo lleno de piedad, e de merced: porende nuestro Señor Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se cumpliesse: assi como la justicia que quiso se se fiziesse enla tierra, por mano de los Emperadores, e de los Reyes. E estas son las dos espadas porque se mantiene el mundo. La primera espiritual. E la otra temporal. La espiritual taja los males ascondidos, e la temporal, los manifiestos. E destas dos espadas fablo nuestro señor

[328] Una idea expresada también por Marino de Caramanico en su proemio al *Liber augustalis* del emperador Federico II (1251): "Hodie uero ambe potestates predicte, scilicet sacerdotalis siue pontificalis, et regalis siue imperialis, discrete sunt, diuersis distincte officiis et diuersis distribute personis, ut tamen altera alterius auxilio egeat et utatur, ut XCVI dist., c. *Cum ad verum.* Et hoc est quod supra diximus, quod prima persona diuinis ministrat, secunda humanis presidet" (Calasso 1957: 186).

Iesu Christo el jueves de la cena, quando pregunto a sus discipulos, prouandolos, si auian armas con que lo amparassen de aquellos que lo auian de traer, e ellos dizeron que auian dos cuchillos, el qual respondio, como aquel que sabia todas las cosas, e dixo, que assaz auia. Ca sin salla esto abonda, pues aqui se encierra el castigo del ome, tambien en lo spiritual, como en lo temporal. E porende estos dos poderes se ayuntan al de nuestro Señor Iesu Christo por dar justicia conplidamenre al alma e al cuerpo. Onde conuiene, por razon derecha, que esos dos poderes[329] sean siempre acordados assi que cada vno dellos ayude de su poder al otro, ca el que desacordasse vernia contra el mandamiento de dios, e auria por fuera de menguar la fe, e la justicia, e non podria luengamente durar la tierra, en bueno estado, ni en paz, si esto fiziesse.[330]

Al ofrecer una interpretación *dualista* de la imagen de las dos espadas, los autores de la *Segunda Partida* rechazan, indirectamente, la tesis sostenida por los reformistas gregorianos y partidarios de la superioridad del poder papal, quienes percibían el poder imperial como secundario. Así pues, tanto el emperador como el papa reciben su poder *principaliter* de Dios y ostentan la *plenitudo potestatis*, el primero en

[329] Nótese el uso del mismo término para referirse tanto al poder temporal como al espiritual: *estos dos poderes*.

[330] La imagen de la espada como símbolo de justicia es recurrente en el texto alfonsí: "E taje los malos del reyno con la espada dela justicia e arranque los tortizeros echandolos dela teirra, porque non fagan daño enella" (López 1555: *SP*, II, *Título X, Ley III, Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*); "Otrosi es dicho corte, segund lenguaje de Espanna, porque alli es la espada de la justicia, con que se han de cortar todos los malos fechos, tan bien de dicho, como de fecho, asi como los tuertos, e las fuerças, e las soberuias, que fazen los omnes e dizen porque se muestran por atreuidos, e denodados. E otrosi los escarnios, e los engannos, e las palabras sobejanas e uanas, que fazen a los omnes enuilescer e fer rahezes" (*Ibíd.*, II, *Título IX, Ley XXVII, Que cosa es corte, e por que ha assi nome, e qual deve ser*, 29r); "Onde pues que enla primera partida deste libro auemos fablado dela iustiçia spiritual que faze al onbre ganar el amor de Dios por voluntad: es la primera espada porque se mantiene el mundo. E otrosi enla segunda partida mostramos delos grandes sennores que la han de mantener general mente en todas cosas con fortaleza e con poder, que es la otra espada tenporal, que fue puesta contra aquellos que la quisiesen enbargar o destruyr por fuerça iurando contra Dios soberuiosa mente o contra el sennor tenporal o contra la tierra onde son naturales. Queremos enesta terçera partida dezir dela iustiçia que se deue fazer ordenadamente por seso e por sabiduria en demandando e defendiendo cada vno en iuyzio lo que cree que sea de su derecho ante los grandes sennores sobredichos o los ofiçiales que an de iuzgar por ellos. E desi fablaremos de todas las personas e cosas que son menester para acabamiento de iuyzio" (*Ibíd.*, III, *Prólogo*, 2r).

Otro texto jurídico, el *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, dedica un breve capítulo al significado de la espada, *Quid gladius sit*, interpretada como símbolo de la *defensio regni et patriæ*: "Gladius autem significat defensionem regni et patriæ. Sunt et alii potentes sub rege, qui barones dicuntur, hoc est robur belli. Sunt etiam alii qui dicuntur uauasores, uiri magnæ dignitatis. Uauasor enim nihil melius dici poterit quam uas sortitum ad ualetudinem. Sunt etiam sub rege milites, scilicet ad militiam exercendam electi, ut cum rege et supradictis militent" (Woodbine 1968-1977: II, 32). En otro capítulo, *De diuisione iurisdictionum sacerdotii et regni*, Bracton se refiere al *sacerdotium* y al *regnum* en términos de *gladii*, los cuales se deben ayudar el uno al otro: "Sunt enim causæ spirituales in quibus iudex sæcularis non habet cognitionem neque executionem cum non habeat coertionem. In his enim causis pertinet cognitio ad iudices ecclesiasticos qui regunt et defendunt sacerdotium. Sunt etiam causæ sæculares quarum cognitio pertinet ad reges et principes qui defendunt regnum, et de quibus iudices ecclesiastici se intromittere non debent, cum eorum iura siue iurisdictiones limitatæ sint et separatæ, nisi ita sit quod gladius iuuare debeat gladium. Est enim magna differentia inter sacerdotium et regnum" (*Ibíd.*, 304).

el ámbito secular, *in temporalibus*, el segundo, en el espiritual, *in spiritualibus*. De ahí que el *Título II* concluya con una afirmación más que esclarecedora en este sentido:

> E otrosi dixeron los sabios que el Emperador es vicario de Dios en el imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el papa en lo espiritual.[331]

Alegoría de las dos espadas
(Origen bíblico: *Lucas*, XXII, 38)

↓

Interpretación dualista: autonomía y soberanía del poder imperial *in temporalibus*

= Enrique IV [Gottschalk de Aachen], *Epistola XIII*
Simón de Bisignano, *Summa decretorum*
Huguccio de Pisa, *Summa decretorum*
Vicente Hispano, *Glossa* a X 4.17.7, *s. v.* 'Regem'
Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*

≠ Juan de Mantua, *In Cantica canticorum et de Sancta Maria tractatus*
Rufino, *Summa decretorum*
Bernardo de Claraval, *De consideratione, Epistola CCLVI*
Juan de Salisbury, *Policraticus, Epistola LIX*
Alanus Anglicus, *Apparatus ad Decretum*
Richardus Anglicus, *Apparatus ad Decretum*
Gilberto de Tournai, *Eruditio regum et principum*

---

331 El título de *vicario de Dios* referido al emperador o a los reyes que gozaban de la *exemptio imperii* era muy común entre los partidarios del poder imperial y tenía la función de expresar la relación de igualdad entre el papa y el emperador y, a la vez, de indicar el origen divino del poder imperial, el cual deriva de Dios *principaliter* y no *secundario*. Uno de los primeros en llamar al emperador *uicarius Dei* es, a finales del siglo XI, Benizón de Alba, partidario de la causa imperial de Enrique IV, quien, en un panfleto contra el papa Gregorio VII (ca. 1085), insiste en la figura del imperator como dirigente universal, como *uicarius Conditoris*.

Según Bracton, en su *De legibus et consuetudinibus Angliæ*, el rey es "Dei uicarius et minister in terra", siempre y cuando ejerza su poder de acuerdo con la *potestas iuris*: "Exercere igitur debet rex potestatem iuris sicut Dei uicarius et minister in terra, quia illa potestas solius Dei est, potestas autem iniuriæ diaboli et non Dei, et cuius horum opera fecerit rex eius minister erit cuius opera fecerit. Igitur dum facit iustitiam uicarius et regis æterni, minister autem diaboli dum declinet ad iniuriam. Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando, quia rex est dum bene regit, tyrannus dum populum sibi creditum uiolenta opprimit dominatione" (Woodbine 1968-1977: II, 305).

La adopción de una perspectiva dualista acerca de las relaciones de poder entre el papado y el imperio y la insistencia en la necesidad de un acuerdo entre los dos evocan una imagen unitaria de la comunidad cristiana, compuesta de cuerpo y de alma, asociados al poder temporal y, respectivamente, al poder espiritual.[332] Sin embargo, al *corpus Ecclesiæ*, mencionado por otros defensores de la *tesis dualista*, la *Segunda Partida* le sobrepone el *corpus rei publicæ*, la *tierra*, *el imperio* o el *reino*, sometido a la jurisdicción del emperador o del rey, de manera que si el poder temporal es una de las dos espadas que defienden el *corpus Ecclesiae*, el poder espiritual, a su vez, representa uno de los estamentos que integran el *corpus rei publicae*, cuyo *señor natural* es el rey:

> Mucho conuiene a los Reyes de amparar bien sus reynos, e amar, e honrrar, e guardar sus pueblos, e cada vno en su estado: e a los perlados de santa eglesia, porque ellos son en tierra en lugar de los Apostoles, para predicar, a mostrar la fe de nuestro Señor Iesu Christo. Otrosi deue amar toda la clerezia, tan bien alos seglares, como a los religiosos, porque son tenudos de rogar a Dios por todos los Christianos, que les perdone sus pecados, e los guie a sus seruicios. E amar, e honrrar, e guardar deuen aun a las esglesias manteniendolas en su derecho, ca muy guisada cosa es, que los lugares do confragan el cuerpo de nuestro Señor Iesu Christo que sean amados, e honrrados, e guardados. Otrosi deue amar, e honrrar a los ricos omes, por que son nobleza, e honrra de sus cortes, e de sus reynos. E amar, e honrrar deuen a los caualleros, porque son guarda, e amparamiento dela tierra: ca non se deuen recelar de recebir muerte por guardarla, e acrescentarla. E aun deuen honrrar, e amar a los maestros de los grandes saberes. Ca por ellos se fazen muchos de omes buenos, e por cuyo consejo se mantienen e se endereçan muchas vegadas los reynos, e los grabdes Señores. Ca assi como dixeron los sabios antiguos la sabiduria delos derechos es otra manera de caualleria, con que se quebrantan los atreuimientos, e se endereçan los tuertos. E aun deuen amar e honrrar alos cibdadanos, por que ellos somo como tesoro e rayz delos Reynos. E esso mismo deuen fazer alos mercadores, que traen de otras partes, a sus Señorios, las cosas que son y menester. E amar, e amparar deuen otrosi a los menestrales, e a los labradores, porque de sus menesteres, e de sus labranças, se ayudan e se gouiernan los Reyes, e todos los otros de sus señorios, e ninguno non puede sin ellos beuir. E otroso todos estos sobredichos, e cada vno en su estado, deue honrrar, e amar al Rey, e al reyno, e guardar e acrescentar sus derechos, e seruir le cada vno dellos en la manera que deue, como a su Señor natural, que es cabeça e vida, e mantenimiento dellos (López 1555: *SP*, II, *Título X, Ley III, Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*, 31r-31v).

---

[332] "Sabida cosa es que el ome ha en si dos naturas. La vna espiritual, que es el anima, la otra temporal, que es el cuerpo. E bien assi como el cuerpo del ome ha menester de ayudarse de las cosas temporales, para mantenerse, ben assi el anima ha menester de se ayudar de las espirituales, ca sin ellas non podria alcançar complidamenre aquel bien para que Dios la crio" (López 1555: *SP,* II, *Título IX, Ley III, Qual deue ser el capellan del Rey*, 21v).

Desde una perspectiva jerárquica descendente, la *Segunda Partida* desarrolla y detalla la imagen de los tres *ordines*,[333] a saber, los *oratores* —los *perlados de Santa Esglesia*, la *clerezia*, tanto los *seglares* como los *religiosos*—; los *defensores* —los *caualleros*, quienes son *guarda e amparamiento*—; los *laboratores* —los *menestrales* y los *labradores*, sin las *labranças* de los cuales *ninguno non puede beuir*—; a los que añade a los *maestros de los grandes saberes*; a los *ricos omes* y, asimismo, a la pujante clase burguesa —los *cibdadanos*, es decir los habitantes de las ciudades o *burgos*, definidos como *tesoro e rayz delos reynos*, y los *mercaderes*—, quienes representaban una fuerza social y económica cada vez más influyente, aunque sin pertenecer a los estamentos privilegiadas.

A la imagen paternalista del rey protector, se le añade añade la del monarca sabio y prudente, cuyo oficio público, más que deber feudal, consiste en una constante y compleja actividad legislativa y de gobierno, fundamental para el *bien uiuir* de su pueblo y para la prosperidad de su *tierra*. El monarca es *alma e vida del pueblo*, *cabeça de todos*, es como "padre que cria sus fijos, con amor, e los castiga con piedad", es *muro e amparança dellos* (López 1555: 30v), quienes deben servirlo y obedecerle como a su señor, pero también es *lex animata*, es la viva *imago Dei* en su reino, es *uicario de Dios* y *fazedor de las leyes*.[334]

[333] "'Defensores son uno de los tres estados porque Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien assi como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores; e otrosi los que labran la tierra e fazen enella aquellas cosas porque los onbres han de beuir e de mantener se, son dichos labradores; e otrosi los que han a defender a todos son dichos defensores [...]. Onde pues que en el titulo ante deste mostramos qual deue ser el pueblo ala tierra do mora, faziendo linaje que la pueble, e labrandola para auer los frutos della, e ensennoreandose de las cosas que enella fueren, e defendiendola e guardandola delos enemigos, que es cosa que conuiene a todos comunal mente. Pero con todo eso alos que mas pertenecen son los caualleros, aquien los antiguos dizen defensores" (López 1555: *SP*, II, *Título XXI*, *Prólogo*, 70r-70v).

[334] De ahí la imagen del microcosmos humano y del macrocosmos divino, del rey como Dios en su reino y de Dios como rey del universo, extraída, asimismo, de la *Poridat de las Poridades*: "E por ende, Aristoteles en el libro que fizo a Alexandre de como como auia de ordenar su casa e su señorio diole semejança del ome al mundo: e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que enllos son, fazen vn mundo, que es llamado mayor, otrosi el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assi como el mundo mayor ha muebda e entendimiento, e obra, e acordança, e departimiento, otrosi lo ha el ome segund natura. E deste mundo menor, de que el tomo semejança al ome, fizo ende otra, que asemejo ende al rey e al reyno, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado, e mostro que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el cuerpo, el mas noble lugar e lo fizo como rey, e quiso que todos los sentidos, e los miembros, tambien los que son de dentro, que non parescen, como las de fuera, que son vistos, le obedeciessen, e le siruiessen, asi como señor, e gouernassen el cuerpo, e lo amparassen assi como a reyno. Otrosi mostro que los officiales e los mayorales deuen seruir al rey, como a señor e amparar, e mantener el reyno, como a su cuerpo, pues que por ellos se ha de guiar" (López 1555: *SP*, II, *Título IX*, *Ley I*, *Que quiere dezir oficio, e quantas maneras son de oficiales*, 21r).

Es igualmente significativa, para la ilustración del concepto de jurisdicción secular, autónoma e independiente, la interpretación de una conocida imagen alegórica procedente de la *Poridat de las Poridades*,[335] la "semeiança que fizo Aristotiles al rey Alexandre en razon del mandamiento del reyno e del pueblo", que, sin hacer referencia alguna al estamento eclesiástico, honra y enaltece la figura del rey, retratado como fuente de la justicia y voz de la ley:

> Onrrar e amar e guardar diximos en la ley ante desta que deue el rey a su pueblo e mostramos en que manera. E agora queremos decir porque razon deue esto fazer, e para lo fazer bien e entender, conuiene que demostremos bien la semeiança que fizo Aristotiles al rey Alexandre en razon del mandamiento del reyno e del pueblo. E dize que el reyno es como huerta e el pueblo como arboles. E el rey es sennor della e los oficiales del rey que han de iudgar e han de ser ayudadores a conplir la iustiçia, son como labradores. Los ricos onbres e los caualleros son como dados para guardar la, e las leyes e los fueros e los derechos son como valladar que la çerca, e los iuezes, iustiçias como paredes e setos porque se anparen que no entre ninguno a fazer danno. E otrosi, segund esta razon, dizen que deue el rey fazer en su reyno primeramente faziendo bien acada uno segundo lo mereciese: ca esta es assi como el agua que faze creçer todas las cosas e de si que llanten los buenos faziendoles bien e onrra, e taje los malos del reino con la espada de la iustiçia e ayrando los tortiçeros, echandolos de la tierra porque no faga danno en ella (López 1555: *SP*, II, *Título X*, *Ley III*, *Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*, 31r).

La jurisdicción secular ya no es un concepto abstracto ni un poder accesorio dentro del *corpus Ecclesiae*, así como la *potestas imperialis* o *regia* ya no es un mero poder coercitivo, justiciero —o la *espada material* de la Iglesia—, sino que es un poder

---

[335] [*Poridat de las poridades*]: "El mundo es huerto; so fructo es regno; el regno es el rey; defendelo el iuyzio; el iuyzio es el rey; engeneralo el rey; el rey es guardador; ayudalo la hueste; la hueste es ayudadores; ayudalos el auer; el auer es riqueza; ayunta la el pueblo; el pueblo son sieruos; e fizo los sieruos la iusticia; la iusticia es amada, et con ellla se endreça todo el mundo" (Kasten 1957: 43-44). Para la imagen del rey como *lluvia del cielo*, *Poridat de las Poridades*: "Et dize en un libro de Yndia que sea el uuestro miedo en el coraçon de los omnes mas temido et mas dubdado que las armas, que asi es el rey commo la lluuia del cielo que es uida del mundo et de quantos y biuen et a las uezes uienen con ella relampagos et truenos et rayos et matan omnes et bestias" (*Ibíd.*, 39-40); "Et por esso dixieron los yndios mayor pro a en iusticia de rey que en buen tienpo, que mas uale rey iusticiero por la tierra que grant lluuia. Et dixieron que el rey et la iustiçia son hermanos que non puede escusar el uno al otro" (*Ibíd.*, 43).

[*Bocados de oro*, XIV, *De los dichos y castigamientos de Aristótiles*] "El mundo es huerto e el su valladar es el reynado e el reynado mantienes por las leyes. E las leyes estableçe las el rey e el rey es pastor e mantienese por la caualleria. E la caualleria mantienese conel auer e el auer ayuntase del pueblo. E el pueblo es sieruo de dela justicia e por la justicia se mantiene e se enderesça el mundo"; *Libro de los cien capítulos*: "Aristótiles yuntó la materia del mundo en pocas palabras e dixo así: el mundo es como vergel e la su cerca es regno e el regno es señorío con que se mantiene la ley; la ley es regla con que guía el rey su regno e el rey es pastor e defiéndese con los cavalleros; los cavalleros son ayudas del rey e goviérnanse con el aver e el aver es ganancia que ayunta al pueblo e el pueblo son siervos, que se mantienen con justicia, e la justicia es enderesçamiento del mundo e onra del pueblo e enderesçamiento del regno" (Haro Cortés 1998: 75).

eminentemente legislativo, que se guía por el derecho y por la razón y que, mediante la justicia, la paz y la armonía, busca conseguir el bien común, el *pro comunal de todos* o el *bien uiuir*. La justicia es, en términos ciceronianos, que el texto alfonsí hace suyos, el vínculo que más une y unifica al pueblo, entendido como *ayuntamiento de todos los omes comunalmente*, de "los mayores, e de los medianos, e de los menores":[336]

> Cvydan algunos que el pueblo es llamado la gente menuda, assi como menestrales e labradores. E esto no es ansi.[337] Ca antiguamente en Babylonia, e en Troia, e en Roma, que fueron logares muy señalados, ordenaron todas estas cosas con razon, e pvsieron nombre a cada vna, segund que conviene. Pueblo llaman el ayuntamiento de todos los omes comunalmente, de los mayores, e de los medianos, e de los menores (López 1555: *SP*, II, *Título X, Ley I, Que quier dezir pueblo*, 30r).

La definición del *pueblo* propuesta por los autores de la *Segunda Partida* recuerda las *Institutiones* de Justiniano —la diferencia entre *populus* y *plebs*—, pero también el *De re publica* de Cicerón —donde el *populus* aparece como la unión equilibrada entre clases altas, bajas y medias, "ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus",

[336] Nótese la proximidad léxica entre la secuencia *ayuntamiento de todos los omes comunalmente* y el sintagma *ayuntamiento de muchos*, en la *Ley VII, Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*. Si *ayuntamiento de todos los omes comunalmente* parece traducir *communitas* o *societas humana* en su acepción más amplia, la de *populus* o pueblo, *ayuntamiento de muchos* es, como se verá, una adaptación del concepto aristotélico-tomista de asociación humana en tanto que sociedad o comunidad perfecta y autosuficiente. *Ayuntamiento de todos los omes comunalmente* insiste, en el espíritu de la filosofía neoplatónica y estoica, en la idea de armonía y de unión entre los diferentes órdenes sociales; mientras que *ayuntamiento de muchos* incide, más bien, en las premisas naturales de la existencia humana, tanto social como política. Ambos, *ayuntamiento de todos los omes comunalmente* y *ayuntamiento de muchos*, son posibles gracias a la justicia, vínculo que mantiene unida a una sociedad, cuyos miembros participan de un mismo bien común. O, en palabras de Cicerón, en un célebre fragmento del *De re publica*, I, 25, 39: "Populus autem non omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quædam hominum quasi congregatio: non est enim singulare nec soliuagum genus hoc".

[337] Una posible referencia a las *Institutiones* justinianeas: [*Gaius*, I, 3]: "Plebs autem a populo eo distat, quod populi appellatione uniuersi ciues significantur, connumeratis etiam patriciis; plebis autem appellatione sine patriciis ceteri ciues significantur". Cita la misma definición Vicente de Beauvais, en el *Speculum doctrinale*: "Plebs a populo differt, ut species a genere. Nam appellatione populi uniuersi ciues significantur. Plebis autem appellatione, sine patriciis et senatoribus, cæteri ciues significantur" (Douai 1624: 586). El dominico también tiene presente el *De re publica* ciceroniano, fuente de su definición de *republica*: "Nunc locus est ut breuiter ostendam, secundum deffinitiones quibus apud Ciceronem utitur Scipio in lib. *De repub[lica]* nunquam rempubl[icam] fuisse Romanam: "Rem enim publicam dicitum esse rem populi. Populum uero cœtum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quod autem dicat iuris consensum disputando explicat per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rempubl[icam] ubi vero iustitia non est, nec ius esse potest: quod iure enim fit, profecto iuste fit; quod autem sit iniuste, nec iure fieri potest. Quocirca ubi non est uera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum esse non potest" (*Ibíd.*, 561).

cuya armonía, inspirada en la partitura de la justicia, evoca, bajo la batuta de un buen gobierno, la congruencia perfecta de voces muy distintas—:

> Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac uocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditæ ferre non possunt, isque concentus ex dissimillimarum uocum moderatione Concors tarnen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu dissimillimorum concinit; et quæ harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in ciuitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica uinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto potest esse (*De re publica*, II, XLII, 69).[338]

> Porque del mismo modo que en los instrumentos de cuerda o de viento, o en el mismo canto de varias voces, debe guardarse un concierto que da por su mismo ajuste unidad y congruencia a distintas voces, que los oídos educados no toleran que se altere o desentone, y ese concierto, sin embargo, se hace concorde y congruente por el gobierno de voces muy distintas, así tambien, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república, pues esta no puede subsistir sin justicia (D'Ors 1984: 122).

Citado por Agustín de Hipona, en *La Ciudad de Dios*, el fragmento ciceroniano llegaría a otros autores medievales, como, por ejemplo, Juan de Gales, en su *Communiloquium*.[339]

---

[338] Cicerón expresa un concepto muy difundido en la filosofía antigua, tanto platónica como aristotélica, mediante una imagen, de origen pitagórico, muy recurrente en la tratadística política helenística, por ejemplo en los escritos de Hipódamo de Mileto y de Diotógenes: [Hipódamo de Mileto, *Treatise on a republic*]: "Since, however, the whole of the political society may be perfectly assimilated to a lyre, in consequence of requiring apparatus and coaptation, and also because it is necessary that it should be touched and used musically" (Taylor 1822: 4); [Diotógenes, *Treatise concerning a kingdom*] "It is necessary that the king should coharmonize like a lyre the city that is furnished with good laws, first establishing in himself the most just boundary and order of law, as knowing that the proper arrangement of the people, over whom divinity has given him dominion, ought to be adapted coadapted to this boundary" (*Ibíd.*, 22-23).

[339] Véase *supra,* página 94.

Definición de *pueblo*

Segunda Partida, Título X, Ley I, Que quier dezir pueblo

↓

Diferencia entre *populus* o *pueblo* y *plebs* o *gente menuda*

"Cvydan algunos que el pueblo es llamado la gente menuda, assi como menestrales e labradores. E esto no es ansi".

> Justiniano [Gaius], *Institutiones*

≃ Vicente de Beauvais, *Speculum doctrinale*

Definición de pueblo como *ayuntamiento de todos los omes comunalmente*

"Pueblo llaman el ayuntamiento de todos los omes comunalmente, de los mayores, e de los medianos, e de los menores".

> Cicerón, *De re publica* [> Aristóteles, *Política*]
Agustín de Hipona, *De ciuitate Dei*

≃ Vicente de Beauvais, *Speculum doctrinale*
Juan de Gales, *Communiloquium*

El poder imperial

Tras delimitar, en el *Prólogo*, la *iurisdictio temporalis* de la *spiritualis* y afirmar la *plenitudo potestatis* del emperador *in temporalibus*, la *Segunda Partida* dedica las primeras cuatro *leyes* del *Título I* al poder imperial. En este sentido, se analizan, sucesivamente, la naturaleza y el origen del poder imperial —"que cosa es imperio, e porque ha assi nome, e porque conuino que fuesse e que lugar tiene" (*Ley I*)—, las prerrogativas *de iure* y *de facto* de la *potestas imperialis* —"que poder ha el emperador, e como deue usar del imperio" *de derecho* (*Ley II*) y *de fecho* (*Ley III*)—, y cómo debe responder el emperador a las circunstancias jurídicas y militares de su *imperium* —"como el emperador deue usar de su poderio" (*Ley IV*)—, donde se ofrece la conocida imagen justinianea del *imperator armis legibusque ornatus*, que defiende y protege a su pueblo gracias a su pericia militar, en tiempos de guerra, y a su prudencia legal, en tiempos de paz.[340]

Los cuatro *títulos* dedicados a la *potestas imperialis* empiezan con una definición del concepto de *imperium* entendido no en su sentido clásico, sino en tanto que *maiestas* del *imperator*, dotado de *plena iurisdictio in temporalibus*:

> Imperio es gran dignidad, noble e honrrada, sobre todas las otras que los omes pueden auer en este mundo temporalmente.[341] [...] E por esso es llamado Emperador, que quiere tanto dezir como mandador,[342] porque al su mandamiento deuen obedescer todos los de su imperio. E el non es obedescer a ninguno fueras ende al papa, en las cosas espirituales (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley I, Que cosa es imperio, e porque ha assi nome, e porque conuiene que fuesse, e que lugar tiene*, 2v).

---

[340] *Inst.*, *Prœmium*: "Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus et bellorum et pacis recte possit gubernari et princeps Romanus uictor existat non solum in hostilibus prœliis, sed etiam per legitimos tramites calumniantium iniquitates expellens, et fiat tam iuris religiosissimus quam uictis hostibus triumphator". Comentado por Azo, en su *Summa Institutionum*, el texto justinianeo llamaría la atención de Bracton: "In rege qui recte regit necessaria sunt duo hæc, arma uidelicet et leges, quibus utrumque tempus bellorum et pacis recte possit gubernari. Utrumque enim istorum alterius indiget auxilio, quo tam res militaris possit esse in tuto, quam ipsæ leges armorum podio sint seruatæ. Si autem arma defecerint contra hostes rebelles et indomitos, sic erit regnum indefensum: si autem leges, sic exterminabitur iustitia, nec erit qui iustum faciat iudicium" (Woodbine 1968-1977: II, 19). También se hace eco de las *Institutiones* el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais: "Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus et bellorum et pacis recte possit gubernari" (Douai 1624: 580).

[341] *Cod.*, 1, 14, 12,1: Imperator Justinianus: "Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate?".

[342] El texto alfonsí interpreta el término *imperio* como soberanía absoluta del *princeps*, como *merum imperium* o *plenissima iurisdictio*. No se distingue entre las diferentes formas de *imperium*: *merum imperium*, *mixtum imperium*, *modica coercitio* y *iurisdictio simplex*.

Fiel a la tradición imperalista reseñada en el capítulo anterior, la *Segunda Partida* insiste en la suma autoridad del emperador en lo temporal, equiparable, como se verá más adelante, únicamente al poder de los llamados *reges liberi*, quienes, en virtud a la *exemptio imperii* y, por tanto, en calidad de *imperatores in regnis suis*, gozaban de soberanía en sus propios reinos.

El poder imperial, la voluntad divina y la soberanía popular

La autonomía e independencia del poder temporal obedece no solo a su procedencia directa, *principaliter*, de Dios, de cuya mano recibe la espada material —la *causa remota* del *imperium*—, sino, *segund derecho*, también a razones de orden jurídico, de acuerdo con la célebre *Lex regia de translatione imperii*,[343] formulada por el jurista romano Ulpiano e incluida en el *Corpus Iuris Ciuilis*, por la cual el *populus Romanus* había trasladado su *imperium* y *potestas*, esto es su soberanía y poder legislativo, al *princeps* —la *causa proxima* del *imperium*—:

> Ca el Señor a quien Dios tal honrra da es Rey e Emperador: e a el pertenesce, segund derecho, el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente,[344] de gouernar e mantener el imperio en justicia (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley I*, *Que cosa es imperio, e porque ha assi nome, e porque conuiene que fuesse, e que lugar tiene*, 2v).

---

[343] *Dig.*, 1, 4, 1 pr., *De constitutionibus principum*, *Inst.* [Ulpianus], 1, 2, 6: "Quod principi placuit, legis habet uigorem: utpote cum lege regia, quæ de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat".

[344] *Antiguamente*, esto es en la historia remota, puesto que, como observa Ennio Cortese, el *imperium* había pertenecido únicamente al *populus Romanus*, "un'interpretazione certo influenzata dell'abitudine all'essegesi rigorosa delle fonti, che apparivano evidentemente sempre allusive al solo popolo romano": "Se dunque sembra di poter scorgere che agli occhi della dottrina medievale la *lex regia* toccasse solo indirettamente il problema dei fondamenti primi di tutto fenomeno normativo, essa coinvolgeva senza residui quello più ristretto della facoltà di creare *leges* in senso tecnico. Il che, in fondo, equivaleva a presupponere la coesistenza di due paradigmi del potere, il cui diverso rango rispechiasse, appunto, la dignità più elevata della *lex* nei confronti della *consuetudo*. Ora, in questo ambiente va inserita l'opinione, abbastantza diffusa presso i glossatori, che il famoso conferimento di ogni autorità al principe non potesse affatto discutersi situando all'altro capo del rapporto un *populus* considerato genericamente, ma solo collocandovi il popolo romano, ch'era l'unico ad essere stato il detentore, nelle lontante origini, della vera sovranità, ossia di quei diritti più elevati capaci di consentire l'emanazione delle norme più nobili, delle *leges*: [*Dig.*, 50, 17, 54] *Nemo plus iuris ad alium transferre potest quam ipse non haberet*: nessun'altra colletività avrebbe potuto concedere all'imperatore prerogative di cui essa stessa non era mai stata titolare" (Cortese 1962-1964: II, 177).

La *lex regia* se prestaría a diversas interpretaciones por parte de los glosadores civilistas y canonistas: algunos, como Irnerio, Petrus Crassus, Placentino, Accursius u Hostiensis, comentarían la *lex regia* en el sentido de una transferencia irrevocable de la *potestas condendi leges* del pueblo al emperador; otros, por ejemplo, Bulgarus, Azo o Hugolinus, defenderían, en cambio, la idea de una cesión revocable del *imperium*.[345] Para los primeros, el *princeps* poseía la *plenissima iurisdictio*, es decir la jurisdicción absoluta; para los segundos, se trataba de una *cessio iurisdictionis* o *delegatio*, revocable por el pueblo, que matenía su soberanía.

Según una glosa de Irnerio, una vez transferido el poder legislativo del pueblo al emperador, *nihil faceret desuetudo populi*.[346] A su vez, Juan de Faenza critica, en la *Glossa ordinaria* al *Decretum*, a quienes piensan que *populus bene habet iurisdictionem*, ya que, en su opinión, la *translatio imperii* implica la pérdida de la *iurisdictio*, *transtulit ius suum in imperatorem*.[347] Se pronuncian, en el mismo sentido Placentino, para quien el *populus Romanus*, al transferirle su poder legislativo, *potestas*, al *princeps*, "nullam sibi reseruauit";[348] Accursius, quien glosa *transtulit* como *cessit*, "sic ut ipse populus ammodo non habeat sibi hoc ius";[349] y Hostiensis, quien

---

[345] Canning 1997: 34-53; Carlyle y Carlyle 1903-1936: V, 64-67; Cortese 1962-1964: II, 169-187; Gierke 1900: 37-48 y 92-94; Post 1964: 92-162; Tchamitch 1992: 125-151; Ullmann 1969: 48-49; Wilks 2008: 151-232.

[346] [Irnerio, *Glossæ ad Digestum uetus*, I, 3, XXXII, 1] "Loquitur hæc lex [regia] secundum sua tempora, quibus populus habebat potestatem condendi leges, ideo tacito consensu omnium per consuetudinem abrogabantur. Sed quia hodie potestas translata est in imperatores, nihil faceret desuetudo populi" (Calasso 1957: 90).

[347] [Juan de Faenza, *Glossa ordinaria ad Decretum*, C. 23, q. 3, c. 11] "Isti dicunt quod populus bene habet iurisdictionem, licet dicat lex quod transtulit ius suum in imperatorem" (Di Bello 2009: 17).

[348] [Placentino, *Summa Institutionum*, 1.2] "Nam populus in principem transferendo communem potestatem, nullam sibi reseruauit, ergo potestatem leges scriptas condendi, interpretandi et abrogandi" (Carlyle y Carlyle 1903-1936: II, 90, n. 2).

[349] [Accursius, *Glossa ordinaria ad Institutiones*, 1.2.6, s. v. *concessit*] "Concessit: Id est transtulit, sic ut ipse populus ammodo non habeat sibi hoc ius, sic *C. de uet. iure ennu.* [C. 1.17]. [...] Sed alii dicunt quod et adhuc potest populus facere leges, et quod dicitur solum principem posse, uerum est [solus] idest nullus alius solus, secundum Azonem. Et hæc habuerunt locum donec imperium fuit apud Romanos, hodie uero potest dici contra, secundum omnes (Calasso 1957: 90). [Glossa *abrogentur*]: "Placentinus et Irnerius dixerunt hanc regem [regiam] ad illam trahi cum huius legis tempore populus habebat potestatem condende legis unde per eius contrariam consuetudinem abrogantur, hodie per principem tantum fit utrumque" (Calasso 1957: 90). Véanse, también, las siguientes *glossæ* de Accursius: *Glossa* ad L. 9, *Dig.* I, 3, V, *Non Ambigitur*; *Glossa* ad L. 11, *Cod.* I, 14, V. *Solus Imperatori* y *Glossa* ad *Lib. Feud.* 26, V. *An imperatorem.* Para mayor información bibliográfica, véase: Tierney 1962.

considera que, en virtud a la *translatio imperii*, el *populus Romanus* perdió *omnis potestas*.[350]

Entre los defensores de una cesión revocable del *imperium* y de la *potestas*, Azo considera que la *translatio imperii* no supuso necesariamente una pérdida total e irrevocable del poder popular, de ahí que "dicitur enim translata, id est concessa, non quod populus omnino a se abdicauerit eam".[351] Asimismo, si los ciudadanos, desde su individualidad, *singuli de populo*, perdieron, cada uno de ellos, el poder legislativo al transferirlo, el pueblo, en su totalidad, *universitas sive populus*, lo retuvo.[352] Coinciden con el *magister* de Bolonia, Hugolino, quien considera que "non transtulit sic ut non remaneret apud eum", siendo el emperador un *quasi procurator* del *imperium et potestas* cedidos por el *populus*;[353] y Odofredo, para quien "populus bene potest hodie condere legem, sicut olim poterat".[354]

Una mención aparte la merece Manegold de Lautenbach, uno de los primeros y más acérrimos defensores de la supremacía eclesiástica durante la *Querella de las Investiduras*, quien, en sus *Opusculum contra Wolfelmum coloniensem* (1080) y *Liber ad Gebehardum* (1083-1085), afirma el origen divino de la soberanía popular, cedida al emperador en virtud de un *pactum* revocable en cualquier momento. Así pues, en el caso de que el emperador actuase *contra Deum*, entonces

---

350 [Hostiensis, *Summa aurea*, I, *De Constitutione*, *Quis possit*, 19, n. 9]: "Omnis potestas est abdicata ab eis" (Gierke 1900: 150).

351 [Azo, *Summa Codicis*, I, 14 *De leg. et const.*]: "Licet dicatur potestas translata in principem [...] dicitur enim translata, id est concessa, non quod populus omnino a se abdicaverit eam" (Calasso 1957: 90).

352 [Azo, *Lectura Codicis*, I, 14 *De leg. et const.*, 12 *si imperialis* n. 50-51 v. [*soli Imperatori*]: "Ergo populus Romanus non habet potestatem legis condendæ, quod olim habebat. sed lege regia in eum transtulit populus omne ius quod habebat, ut *Inst. de iure natur., sed et quod* (I, 2.6). Videtur ergo quod hodie nullum ius habeat". Y concluye: "Dic ergo quod hic non excluditur populus, sed singuli de populo [...] quia plus fecit ipse quam aliquis aliorum. Ideo singuli excluduntur, non uniuersitas siue populus" (Calasso 1957: 91).

353 [Hugolino, *Distinctiones*, CXLVIII. C. *quae sit longa consuet.* (8, 53), 1.2]: "Sed certe non transtulit sic, ut non remaneret apud eum, sed constituit eum quasi procuratorem ad hoc" (Haenel 1834: 585).

354 [Odofredo, *Commentaria in Digestum*, 1.3.32] "Nam populus bene potest hodie condere legem, sicut olim poterat. [...] Item non obstat, quod alibi dicitur, quod populus omne imperium legis condere transtulit in principem, [...] quia intelligo transtulit id est concessit non tamen a se abdicando" (Wilks 2008: 185).

el pueblo, que conservaba el derecho a la rebelión y a la resistencia, podría revocarle el mandato:[355]

> Aliud est regnare, aliud in regno tyrannidem exercere. Ut enim imperatoribus et regibus ad tuendi regni gubernacula fides et reuerentia est adhibenda, sic certe, sic firma ratione, si tyrannidem exercere eruperint, absque omni fidei lesione uel pietatis iactura nulla fidelitas est uel reuerentia impendenda (Francke 1891: 365).[356]
>
> No es lo mismo reinar que ejercer la tiranía en un reino. Aunque a los emperadores y a los reyes se les deba mostrar lealtad y reverencia, si empezaran a ejercer un régimen tiránico, entonces, con razón, se les debería retirar toda lealtad y reverencia, como respuesta a su falta de fidelidad y piedad.

Para Lautenbach, además, *rex* no es un mero *nomen nature*, sino la expresión de un *officium*, de un deber y de una responsabilidad, "quod rex non sit nomen nature, sed uocabulum officii".[357] Unas consideraciones acerca del ejercicio tiránico del poder que anticipan las del *Policraticus* de Juan de Salisbury, del *De principis instructione* de Geraldo de Gales o del *Communiloquium* de Juan de Gales, quienes sostendrían el derecho del pueblo de deponer a los gobernantes injustos.

---

[355] Tan solo unos años más temprano, Bruno de Merseburg exponía, en su *Bellum Saxonicum* (1082), una teoría muy similar acerca del pacto entre el emperador y el pueblo y de la posibilidad, por parte del pueblo, de rescindirlo: "Manegold's justification of rebellion [...] states in general terms the detailed defence of the Saxon propaganda. The speech which Bruno ascribed to Otto of Nordheim at Holcinesleve in 1073, after making appeals (based on Sallust) against the passive acceptance of slavery, deals with the question of oath-breaking with an argument like that of Manegold: «Perhaps because you are Christians, you fear to break oaths with the king. Excellent!, but [it was] to the king [that you swore them]. While for me he was king and did what a king should do, I preserved in full and unstained the fealty which I owed him; but after he ceased to be king, there was no longer anyone to whom I must preserve fealty»" (Robinson 1978: 128-129).

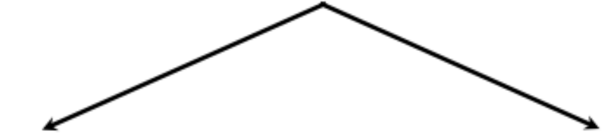
[356] La cesión de la soberanía no implica, para Manegold de Lautenbach, ni la pérdida de la libertad del pueblo, ni, mucho menos, el derecho del *princeps* de traspasar los límites del poder otorgado: "Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendæ tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atque, cum ille, qui pro coercendis prauis, probis defendendis eligitur, prauitatem in se fouere, bonos conterere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populus ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse?" (Francke 1891: 365).

[357] De ahí la insistencia de Lautenbach en la ejemplaridad moral del gobernante, quien deberá superar a todos *iustitia et pietate*: "Necesse est ergo, qui omnium curam gerere, omnes debet gubernare, maiore gratia uirtutum super ceteros debeat splendere, traditam sibi potestatem summo equitatis libramine studeat administrare" (Francke 1891: 365). Ahora bien, el *officium* del *rex*, cuyas "regalis dignitas et potentia [...] omnes mundanas excellit potestates", consiste, principalmente, en el *exercitium virtutum*, que recuerda aún los escritos carolingios.

❦

En la línea abierta por Irnerio y Placentino y, ulteriormente, seguida por Accursius y Hostiensis, la *Segunda Partida* del Rey Sabio entiende el término de *imperium* en cuanto *plenissima iurisdictio* del *princeps*, e interpreta la *lex regia* en el sentido de una transferencia completa e irrevocable del *imperium* y de la *potestas* del pueblo al emperador, quien se convierte, de esta manera, en fuente de la ley y de la autoridad. Partidarios, como se ha visto, de la soberanía del poder imperial, los colaboradores del Rey Sabio encuentran, en la *lex regia*, una prueba del origen legal del poder político y, asimismo, de la legitimidad histórica y jurídica del poder imperial y monárquico.

El poder imperial, la voluntad divina y la soberanía popular



Voluntad divina o *causa remota*

Cesión irrevocable de la soberanía popular o *causa proxima*

> *Lex regia de translatione imperii* [*Dig.*, 1.4.1 = *Inst.*, 1.2.6]: “Ca el Señor a quien Dios tal honrra da es Rey e Emperador: e a el pertenesce, segund derecho, el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente de gouernar e mantener el imperio en justicia”.

≃ Irnerio, *Glossæ ad Digestum uetus*
Placentino, *Summa Institutionum*
Accursius, *Glossa ordinaria ad Institutiones*
Hostiensis, *Summa aurea*

≠ Bulgarus, *Ad Digestorum titulum de diuersis regulis iuris*
Azo, *Summa Codicis* y *Lectura Codicis*
Hugolino, *Distinctiones*
Odofredo, *Commentaria in Digestum*
Bruno de Marseburg, *Bellum Saxonicum*
Manegold de Lautenbach, *Opusculum contra Wolfelmum* y *Liber ad Gebehardum* → Juan de Salisbury, Gerardo de Gales, Juan de Gales.

El princeps *y la ley:* ¿princeps legibus solutus *o* legibus alligatus?

El *imperio*, reza el texto alfonsí, es "gran dignidad, noble e honrrada, sobre todas las otras que los omes pueden auer en este mundo temporalmente" y, consiguientemente, el emperador y, junto con él, los *reges liberi*, no han de "obedescer a ninguno fueras ende al papa, en las cosas espirituales" (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley I, Que cosa es imperio, e porque ha assi nome, e porque conuiene que fuesse, e que logar tiene*, 2v).

Más aún, recuerda la *Primera Partida*, el emperador "non es tenudo —*por premia*, es decir, por necesidad— de beuir segund las leyes", una clara alusión a la *Lex Iulia et Papia*, comentada por Ulpiano e incluida en el *Corpus Iuris Civilis*, según la cual *princeps legibus solutus est*.[358] Aunque, añaden, "esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes", una referencia, esta vez, a la ley conocida como *Digna vox*, promulgada por los emperadores Teodosio II y Valentiniano en el año 429 y recogida en el *Codex* justinianeo, según la cual el emperador debía someterse al imperio del derecho y vivir conforme a la ley, esto es, *legibus alligatus*:[359]

> Todos aquellos que son del señorio del fazedor de las leyes, sobre que las el pone, son tenudos de las obedescer e guardar, e juzgarse por ellas,[360] e no por otro escrito de otra ley fecha en ninguna manera: e el que la ley faze, es tenudo de la fazer complir.[361] [...] Otrosi dezimos que esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer (López 1555: *SP*, I, *Título I, Ley XV, Como deuen obedescer las leyes y juzgarse por ellas*, 8r).[362]

---

[358] *Dig.*, 1, 3, 31, Ulpianus 13 ad l. *Iul. et Pap.*: "Princeps legibus solutus est: Augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi priuilegia tribuunt, quæ ipsi habent". También mencionada en *Dig.*, 32, 1, 23, *Cod.*, 6, 23,2 e *Instit.*, 2, 17, 8(7). La *Lex Iulia et Papia* venía refrendada por la *Lex regia*, según la cual la voluntad del príncipe tenía valor de ley: "Quod principi placuit legis habet uigorem". Para más información, veanse: Cortese 1962-1964: I, 143-181; Kantorowicz 1957: 87-192; Pennington 1993: 77-118; Tierney 1962; Wyduckel 1979.

[359] *Cod.*, 1, 14(7), 4: "Digna uox maiestate regnantis est legibus, scilicet alligatum se principem profiteri".

[360] *Cod.*, 1, 14, 3 pr.: Imperatores Theodosius, Valentinianus: "Leges ut generales ab omnibus aequabiliter in posterum obseruentur"; *Ibíd.*, 1, 14, 10: "Omnes secundum leges uiuant, etiamsi ad sacram domum pertineant".

[361] Según la ley *Digna uox*, *alligatum se principem profiteri*. En palabras de Henry de Bracton, *leges suum ligent latorem* (Woodbine 1968-1977: II, 305).

[362] Según el *Espéculo*: "Todos los omnes deuen sseer tenjdos de obedeçer las leyes, et mayormjente los rreys por estas rrazones: la primera, porque sson por las leys onrrados et guardados; la ssegunda, porque los ayudan a conplir justiía et derecho, lo que ellos son tenudos de ffazer; la terçera, porque ellos sson ffazedores dellas et es de derecho que pues que las ellos ffazen, que ellos las obedezcan primeramjente" (MacDonald 1990: 7, *Libro I, Título I, Ley IX, Como sse deuen obedesçer las leyes*).

A los “sabios que fizieron las leyes antiguas” y, concretamente, a la “palabra del noble Emperador Justiano”, remite, también, la *Ley XIII*, *Como el Rey non deue cobdiciar a fazer cosa que sea contra derecho, la qual ha de iuzgar solo por possible*, del *Título V* de la *Segunda Partida*, el cual trata de *Qual deue el Rey ser en sus obras*:

> Cobdiciar non deue el Rey cosa que sea contra derecho, ca segund que dixeron los sabios que fizieron las leyes antiguas tan poco la deue el Rey cobdiciar, como la que non puede ser segund natura. E con esto acuerda la palabra del noble Emperador Justiniano, que dixo en razon de si e de los otros Emperadores e reyes, que aquello era su poder, que podria fazer con derecho (López 1555: 15r).[363]

Una alusión a la ley *Digna uox* y, más exactamente, a la máxima *lex dicitur a ligando* se encuentra asimismo en la *Ley IV*, *Porque han nombre leyes*, del *Título I* de la *Primera Partida*, en la cual se ofrecen varias definiciones etimológicas del término *ley*:

> Ley tanto quiere dezir como leyenda en que yaze enseñamiento, e castigo escripto que liga, e apremia la vida del hombre que no faga mal, e muestra, e enseña el bien que el hombre deue fazer, e vsar, e otrosi es dicha ley porque todos los mandamientos della deuen ser leales, e derechos, e complidos segun Dios, e segun justicia (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley IV*, *Porque han nombre leyes*, 6r).[364]

Fiel a su estilo compilatorio-enciclopédico, el texto alfonsí ofrece tres etimologías diferentes de *ley*, el correspondiente castellano del latino *lex*. La primera, “ley tanto quiere dezir como leyenda”, extraída de las *Etymologiæ* isidorianas, deriva *ley*,

---

[363] *Cod.*, 1, 14(7), 4: “Adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re uera maius imperio est submittere legibus principatum”. *Ibíd.*, 1, 17, 1, 1, Imperator Iustinianus: “Cum itaque nihil tam studiosum in omnibus rebus inuenitur quam legum auctoritas, quæ et diuinas et humanas res bene disponit et omnem iniquitatem expellit, repperimus autem omnem legum tramitem, qui ab urbe condita et Romuleis descendit temporibus, ita esse confusum, ut in infinitum extendatur et nullius humanæ naturæ capacitate concludatur: primum nobis fuit studium a sacratissimis retro principibus initium sumere et eorum constitutiones emendare et uiæ dilucidæ tradere, quatenus in unum codicem congregatae et omni superuacua similitudine et iniquissima discordia absolutæ uniuersis hominibus promptum suæ sinceritatis præbeant præsidium”.

[364] Acepciones del término *ley* que no desconoce el *Espéculo*: “Leye tanto quiere dezir como castigo e enssenamjento escripto que lega a omne que non faga mal o quel aduze a sseer leal faziendo derecho” (MacDonald 1990: 5, *Libro I*, *Título I*, *Ley VII*, *Por que an nombre leys*). De ahí que, “muy grande es a maraujlla el pro que aduzen las leys a los omnes, ca ellas les amuestran conosçer a Dios, et, connosçiendol, ssabran en que manera le deuen amar et temer. Otrossi, les muestran conosçer ssu sennor natural en que guisa le deuen sseer obedientes et leales. Otrossi muestran omo los omnes sse amen vnos a otros, queriendo el vno para el otro ssu derecho, guardando sse del non ffazer lo que non querie quel ffeziessen. Et guardando bien estas cosas biuen derechamjente, et an ffolgura et paz, et prouecha sse cada vno de los ssuyo, et an sabor dello las gientes, et amachigua sse el pueblo, et acreçenta sse el sennorio et enrriqueze” (*Ibíd.*, 4, *Libro I*, *Título I*, *Ley VI*, *A que tiene por las leys*).

entendida como norma escrita, del verbo legere 'leer'.[365] La segunda, "que liga, e apremia la vida del hombre que no faga mal, e muestra, e enseña el bien que el hombre deue fazer, e vsar",[366] recuerda una falsa etimología muy conocida en la época, que relacionaba *lex* con el verbo *ligare* 'ligar':[367] *Lex dicitur a ligando.*[368] La tercera, "otrosi es dicha ley porque todos los mandamientos della deuen ser leales, e derechos, e complidos segun Dios, e segun justicia, parece interpretar el significado

---

[365] *Etymologiæ* II, 10: "Nam lex a legendo uocata, quod scripta est". Citan la misma etimología Henry de Bracton, en el *De legibus et consuetudinibus Angliæ*: "Et licet largissime dicatur lex omne quod legitur" (Woodbine 1968-1977: II, 22); Alejandro de Hales, en la *Summa Theologica*: "Lex enim dicitur a legendo, sicut dicit Isidorus", porque "lex est legibilis descriptio debitæ honestatis" (*S. Theol.,* IIª-IIIæ, inq., 4, t. 1, q. 2, n. 544); y Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiæ*: "Lex a legendo uocata est, quia scripta est" (*S. Th.*, IIª-IIæ, q. 90, a. 4 ad 3).

[366] Azo, *Summa Institutionum*, 1.1, no. 4. También Bracton: "[Lex] tamen specialiter significat sanctionem iustam, iubentem honesta, prohibentem contraria" (Woodbine 1968-1977: II, 22).

[367] Etimología atribuida por la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales a Isidoro de Sevilla: "Sicut dicit Isidorus, II *Etymologiarum*: "Lex uno modo dicitur a legendo, alio modo a ligando. Primo ergo modo est æterna, secundo modo non". A las dos etimologías ya mencionadas, Hales añade una tercera, *ab eligendo*, de *eligere* 'eligir, escoger': "Lex enim dicitur a legendo, sicut dicit Isidorus; et dicitur a ligando, sicut ponunt communiter; et dicitur ab eligendo, ut dicit Augustinus, in *Quæstionibus Noui et Veteris Testamenti*". Concretamente, "secundum tertiam interpretationem, prout lex dicitur ab eligendo, lex dicitur ars ipsa qua eligimus debita fieri et respuimus indebita fieri, et secundum hanc considerationem lex solum in anima est" (*S. Theol.,* IIª-IIIæ, inq., 4, t. 1, q. 2., n. 544). Sobre la derivación de lex de eligere, véase el comentario de Cicerón en su *De legibus*, I, 19: "Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere, eamque rem illi Græco putant nomine νόμον [a] suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi æquitatis, sic nos delectus uim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque uideri solet, a lege ducendum est iuris exordium".

[368] Etimología presente, en la segunda mitad del siglo XII, en las *Quæstiones de Epistolis Pauli* de Roberto de Melún, profesor de Juan de Salisbury: "Unde et dicitur lex a ligando, eo quod nos informat et instruit quid sequendum, quidue uitandum sit" (Martin 1938: 53); y en la *Summa Lipsiensis*: "Ex hac lege ligamur; unde et ab effectu lex appellatur" (Lottin 1931: 108). La mencionarían, entre otros, Huguccio, en la *Summa Decretorum*: "Lex quia ligat, uel quia legitime agere compellat" (*Ibíd.*, 111); Guillermo de Auvernia, en su *De legibus*: "Lex autem populi aliter dicitur, qui eidem uidelicet subiectus est, et ad quem lata est, unde et legem a ligando nonnulli dictam esse uoluerunt, pro eo quod ei obseruandæ obligati sunt hi, quibus data est" (Lottin 1948: II, 19); Alejandro de Hales, en la *Summa Theologica*: "Lex uno modo dicitur a legendo, alio modo a ligando" (Klumper 1924-1948: IV, 315, n. 224); Alberto Magno, en su *De bono*: "Dicimus quod diuisio legis datur secundum quandam rationem nominis et non secundum rationem rei. Et hæc ratio est, quare lex deriuatiue a ligando in genere dicitur" (West 1951: 285); Buenaventura, en el comentario a las *Sententiæ* de Pedro Lombardo: "Item, lex obligat ad faciendum illud quod iudex mandat ipsa: lex enim dicitur a ligando" (Quaracchi 1948: II, 905); y Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiæ*: "Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum" (*S. Th.*, IIª-IIæ q. 90 a. 4 ad 3). La hallamos, asimismo, en *The Song of Lewes*: "A ligando dicitur lex" (Kingsford 1890: 23). Para mayor información, véanse: Lio 1957, Lottin 1925, 1931 y 1948.

de ley, *lex*, a partir de los términos *leal*, *legalis*, y *derecho*, *iustus*, es decir, a partir de *ius*, sobre la base de una identificación, muy común, entre *lex* y *ius*.[369]

Si bien propenso a una lectura imperialista de la *Lex regia*, que otorga el poder absoluto al emperador, el texto alfonsí intenta ofrecer una respuesta coherente y equilibrada a la ambigüedad del *Corpus Iuris Civilis* con respecto a los límites legales de la *iurisdictio* del *princeps*. En este sentido, se opta por la armonización de dos enunciados opuestos, la *Lex Iulia et Papia*, "the clearest statement of the emperor's superiority to the law", refrendada por la *Lex regia*, y, respectivamente, la *Digna vox*, "one of the medieval jurists' most important constitutional texts and a fixed reference point for their discussions on authority" (Pennington 1993: 78), mediante dos referencias a la voluntad del emperador como elemento regulador del poder. Merecen, así pues, una especial atención, el verbo *querer* —"*querer* beuir segund las leyes"—, es decir la *uoluntas* del emperador o del rey; y el sintagma preposicional *por premia* —"como quier que *por premia* non sea tenudo de lo fazer"—, esto es la *necessitas* de de respetar las leyes, a la cual el soberano no está obligado. La sumisión del emperador a la ley no es, por tanto, una *necessitas*, puesto que "non sea tenudo de lo fazer", al ser, *de iure*, *legibus solutus*,[370] sino la expresión de su *uoluntas*, una voluntad al servicio de la justicia y del bien común, porque, si no lo hiciese, "se tornaria a daño comunal del pueblo":

> Guardar deue el rey las leyes como a su honrra e a su fechura, porque recibe poder e razon para fazer justicia. Ca si el no las guardasse vernia contra su fecho desatarlas ya, e venir le yan ende dos daños: el vno, en desatar tan buena cosa como esta que ouiesse fecho, el otro que se tornaria a daño communal del pueblo, e abiltaria a si mismo, e semejarse ya por de mal seso, e serian sus mandamientos e sus leyes menospreciadas (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley XVI*, *Como son todos tenudos de guardar las leyes*, 8v-9r).

Para los autores de la *Segunda Partida*, el emperador es *legibus solutus*, aunque decida someterse voluntariamente a la ley. Los criterios que motivan su voluntad son tanto

---

[369] Por ejemplo, Azo, *Summa Institutionum*, 1.1: "Auctor iuris est homo, auctor iustitiæ est deus, et secundum hoc ius et lex idem significant". También Bracton: "Auctor iustitiæ est deus, secundum quod iustitia est in creatore. Et secundum hoc ius et lex idem significant" (Woodbine 1968-1977: II, 22).

[370] Tal como observa Azo, en la *Lectura super Codice*, en *Cod.* 1, 14(7), 4: "Nam si diceret, ego sum legibus obligatus, mentiretur", paradoja que "did not escape to the jourists". A su vez, Accursius diría que la *Digna vox* debería llamarse *Falsa vox*, ya que "no matter what the prince said, he was not bound by the law" (Pennington 1993: 82).

de orden ético-moral —*esta bien*—;[371] como de orden social y político —de su respeto a la ley y sentido de la justicia dependerá el bien común de sus súbditos, más importante que el suyo propio—.[372] Asimismo, cualquier incumplimiento de la ley por parte del emperador o del rey provocaría la pérdida de su autoridad, y, como recordaba el *Códice* de Justiniano, "de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas".[373]

Una interpretación de la *Digna vox*, fundamentada en la dialéctica *uoluntas-necessitas*, muy próxima a la que habían sugerido Azo, Accursius, Placentino u Odofredo, quienes habían visto en la *uoluntas* del *princeps* una razón suficiente para su sumisión a la ley:[374]

> By the beginning of the thirteenth century, the prince's will had become the focal point for discussions of the prince's relationship with the law. [...] In the civilians' discussions of the prince's authority, they created a doctrine that the princeps was loosed from all law, but voluntarily *willed* himself to observe the law (Pennington 1993: 82).

Para Azo, el *princeps* se somete a la ley por voluntad propia, "voluntate tamen sua seipsum subiecere", puesto que, ya desde el momento de su elección, se comprometió a respetar la ley, "quia semper cum eligitur, cauet se obseruaturum legem".[375] Para Vacario, "obseruare autem leges debent tam ceteri quam imperator", con la salvedad de que "ipse ex propria uoluntate, ceteri ex necessitate".[376] Para Placentino, el emperador debe someterse a la ley por voluntad,

---

[371] A mediados del siglo XIII, Odofredo consideraba que *æquum est*: [*Glossa ad Digestum* 1, 3, 31(30), s. v. *legibus solutus est*] "Set licet princeps legibus solutus est, tamen æquum est ut ipse leges obseruet", ya que [*Glossa ad Codicem* 1, 4(17), 4 *Digna vox*] "Auctoritas imperii nostri dicit imperator pendent ex legis potestate" (Pennington 1993: 85). En las glosas más antiguas, aparece *iustum est*: "Uoluntate, non necessitate, ut iustum sit hanc uicem eis ferre" (Cortese 1962-1964: I, 144, n. 4).

[372] "E deuen otrosi [los Reyes] guardar siempre mas la pro comunal del su pueblo, que la suya misma, porque el bien e la riqueza dellos es como suyo (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley IX*, *Como el Rey deue amar a Dios por la gran bondad que es en el*, 6v).

[373] Véase *supra*, nota 321.

[374] Kantorowicz 1957: 87-192; Pennington 1993: 77-118; Tierney 1962; Wyduckel 1979: 52-54.

[375] [Azo, *Glossa ad Digestum* 1.3.31 *Princeps legibus solutus* v. *solutus*] "Uoluntate tamen sua seipsum subiecere", porque "cum eligitur, cauet se obseruaturum legem" (Pennington 1993: 82).

[376] Cortese 1962-1964: I, 144-145, n. 4.

ex uoluntate, mientras que sus súbditos, por necesidad, *ex necessitate*.[377] También para Accursius, el *princeps* era *legibus solutus*, si bien, citando a Azo, "uoluntate tamen sua seipsum subicit".[378] Asimismo, para Guido de Suzzara, el princeps "se sponte subiaciat legibus", primero de forma voluntaria, luego por necesidad:[379]

> Ponendo a raffronto i due proposti principî, il glossatore cercò presto la soluzione che, salvando formalmente la massima dell'indipendenza del sovrano da ogni legge, la temperasse tuttavia in modo tale da adeguarla ai postulati della sua coscienza. Per una volta, la scuola si trovò concorde nel riconoscere che, se i sudditi debbono osservar le leggi *ex necessitate*, i prìncipi debbono soltanto *ex voluntate* (Cortese 1962-1964: I, 144).

La célebre máxima *princeps legibus solutus* llamaría igualmente la atención de los autores de textos morales y políticos. A mediados del siglo XII, el *Policraticus* de Juan de Salisbury es el primero en mencionar el *princeps legibus solutus*, que interpreta a la luz de los conceptos de *reipublicæ utilitas*, *æquitas* y *iustitia*:

> Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus,[380] non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore pœnæ, sed amore iustitiæ æquitatem colat, reipublicæ procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda priuatæ præferat uoluntati. Sed quis in negotiis publicis loquetur de principis uoluntate, cum in eis nil sibi uelle liceat, nisi quod lex aut æquitas persuadet, aut ratio communis utilitatis inducit? Eius namque uoluntas in his uim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet uigorem, eo quod ab æquitatis mente eius sententia non discordet". Eius namque uoluntas in his uim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet uigorem, eo quod ab æquitatis mente eius sententia non discordet. De uultu tuo, inquit, iudicium meum prodeat, oculi tui uideant æquitatem.[381] Iudex etenim incorruptus est, cuius sententia ex contemplatione assidua, imago est æquitatis. Publicæ ergo utilitatis minister, et æquitatis seruus est princeps, et in eo personam publicam gerit, quod omnium iniurias et damna, sed et crimina omnia æquitate media punit (*PL*, 199: 515).

---

377 [Placentino, *Summa super Codice*] "Inquit imperator leges obseruari debere a subiectis ex necessitate, a principibus ex uoluntate. Hocque imperator dicit suadendo, *Digna uox*, inquit. Suassonis causa ponendo cum dicit quia de auctoritate legis, pendit auctoritas regis" (Pennington 1993: 82).

378 [Accursius, s. v. *Princeps legibus*] "Uoluntate tamen sua seipsum subicit" (Pennington 1993: 83).

379 [Guido de Suzzara, *Suppletiones* a *Dig.*, 1, 3, 31(30) *Princeps legibus*] "Cum ipse se sponte subiaciat legibus ut probatum est in lege uero allegata, quod a principio seruat uoluntarium, scilicet se subicere legibus, postquam se subiecit necessitatis est. Sicut dicimus in compromisso suscipiendo quod ab initio est uoluntarium, postea necessitatis" (Pennington 1996: 254-266).

380 *Dig.*, 1, 3, 31, Ulpianus 13 ad l. iul. et pap. "Princeps legibus solutus est".

381 *Salmos*, XVI.

> Con todo, se considera al príncipe libre de las ataduras de la ley no porque le sea lícito practicar la iniquidad, sino porque debe ser tal que promueva la equidad, procure el bienestar de la comunidad política y anteponga en todo el provecho de los demás a su propia voluntad, por amor de la justicia y no por temor del castigo. Pero ¿quién puede referirse en realidad a la voluntad del príncipe en los negocios públicos o cuando en ellos no le es lícito sino aquello que recomienda la ley y la equidad, o postula el argumento de la utilidad común? En estos casos, su voluntad debe tener la fuerza de juicio, y con toda razón debe tener en tales asuntos pedo de ley lo que a él le complace, ya que su decisión no discrepa del sentido de equidad. De tu actitud —dice el salmista— brota mi juicio, vean tus ojos mi equidad; pues el juez recto es cuya sentencia es imagen de la equidad conseguida con su asidua contemplación. Por consiguiente, el príncipe es ministro de la utilidad pública por el hecho de que castiga con equilbrada equidad no solo los perjuicios y daños de todos, sino todos los delitos (Ladero 1984: 308).

A finales del siglo XII y principios del siglo XIII, el *De principis instructione* de Geraldo de Gales insiste en el compromiso de los gobernantes con la *æquitas* y con la *iustitia*, y en su deber de *secundum leges uiuere*, aunque sean *legibus non astricti*.[382] A su vez, Helinando de Froidmont advierte, en el *De bono regimine principis*, de que "[humanæ leges] eatenus ualent quatenus a diuinis non discrepant" y añade que "falsum est quod in lege scriptum est: *Quod principi placet, legis habet uigorem*".[383]

En la primera mitad del siglo XIII, el tratado *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ* (ca. 1220-1230), atribuido al jurista inglés Henry Bracton, insiste en la necesidad de una conformidad entre el ejercicio del poder y los límites impuestos por el derecho y por la ley, que ha de actuar como un *frenum potentiæ*:

> Exercere igitur debet rex potestatem iuris sicut Dei uicarius et minister in terra, quia illa potestas solius Dei est, potestas autem iniuriæ diaboli et non Dei, et cuius horum opera fecerit rex eius minister erit cuius opera fecerit. Igitur dum facit iustitiam uicarius et regis æterni, minister autem diaboli dum declinet ad iniuriam. Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando, quia rex est dum bene regit, tyrannus dum populum sibi creditum uiolenta opprimit dominatione. Temperet igitur potentiam suam per legem quæ frenum est potentiæ, quod secundum leges uiuat, quod hoc sanxit lex humana quod leges suum ligent latorem, et alibi in eadem, digna uox maiestate regnantis est legibus, scilicet alligatum se principem

[382] "Ita ut secundum legem uiuere debeant imperatores, licet legibus non astricti. Eodem, *de legibus et constitutionibus et edictis*: «Digna uox maiestate regnantis est legibus alligatum se principem confiteri. Adeo de auctoritate iuris nostra pendent auctoritas, et reuera maius est imperio submittere legibus principatum, et oraculo præsentis edicti quod nobis licere non patimur hoc aliis indicamus»" (Warner 1891: 121).

[383] "[Humanæ leges] eatenus ualent, quatenus a diuinis non discrepant. Alioquin falsum est quod in lege scriptum est: *Quod principi placet, legis habet vigorem*. Nullas enim leges credunt quidam ciuilibus præferendas: sed has Anacharsis Scytha telis araneis comparauit, quæ muscas et culices detinent, et uolatilia grandiora transmittunt" (*PL*, 212: 744-746). Citado por Vicente de Beauvais en el libro séptimo, *De scientia política*, del *Speculum doctrinale*, en el Capítulo XXXIII, *Quod decreta Pontificum præferenda sunt legibus Imperatorum*; y en el Capítulo XV del *De morali principis institutione*. También por Juan de Gales, en su *Communiloquium*, I, 3, *Qualiter debet respublica leges regulari*.

> profiteri. Item nihil tam proprium est imperii quam legibus uiuere, et maius imperio est legibus submittere principatum,[384] et merito debet retribuere legi quod lex tribuit ei, facit enim lex quod ipse sit rex (Woodbine 1968-1977: II, 305).[385]

> El rey debe ejercer su poder como vicario y ministro de Dios en la tierra, porque su poder es únicamente de Dios. Un poder que, ejercido injustamente, será del diablo y no de Dios, por tanto el rey será ministro de aquel cuyos mandatos cumpla. Así pues, cuando el rey hace justicia, es vicario del Rey Eterno, pero, cuando comete injusticias, es ministro del diablo. El nombre de rey viene no de reinar, sino de regir bien, puesto que se es rey si se reina bien, así como se es tirano, si el rey somete a una dura opresión al pueblo confiado a su cuidado. El rey debe, por tanto, temperar su poder mediante la ley, que actúa como freno del poder. Así, podrá vivir de acuerdo a la ley, ya que, según la ley humana, el legislador debe respetar sus propias leyes y, de acuerdo con la misma ley, es digno de la majestad de un gobernante que se declare a sí mismo sometido a las leyes. Nada es más apropiado para un soberano que vivir según la ley, ni hay poder más grande que gobernar de acuerdo a la ley, y es de justicia que el rey devuelva a la ley lo que la ley le ha otorgado a él, porque la ley lo hace rey.

Décadas después, *The Song of Lewes* deriva el nombre *lex* de *ligando*, gerundio del verbo *ligare*, con el significado de 'atar': "A ligando dicitur lex | Tam perfecte legitur qua seruitur gratis".[386] A la ley *Digna vox* parece referirse también Juan de Gales, cuando compara, en su *Communiloquium*, las leyes con los cabestros, grilletes y

[384] *Cod.*, 1, 14(17), 4 Imperatores Theodosius, Valentinianus: "Et re uera maius imperio est submittere legibus principatum". En palabras de Azo y de Accursius: "maius est si aliquis leges obseruet, quam si esset imperator. Primum enim de uirtute animi est, quia cum quis obseruat leges, non facit nisi licita et honesta, et carnem refrænat a suis desideriis" (Cortese 1962-1964: I, 146).

[385] "Ipse autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi, quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem" (*Rex non habet parem*, Woodbine 1968-1977: II 33). Para Ennio Cortese, la célebre máxima *lex facit regem*, "l'eco del proverbio *ubi non est lex, ibi non est rex*", "allude con con tutta probabilità soltanto ai consueti spunti teorici in uso a Bologna: il normale limite religioso che nemmeno il principe può varcare e la constatazione —sebbene modulata in toni originali— della l. *digna vox*: *de auctoritate iuris pendet nostra auctoritas*" (Cortese 1962-1964: I, 152-153, n. 19).

[386] "Set quis uere fuerit rex, est liber uere | Si se recte rexerit regnumque; licere | Sibi sciat omnia que regno regendo | Sunt conueniencia, sed non destruendo. | Aliud est regere, quod incumbit regi, | Aliud destruere resistendo legi. | A ligando dicitur lex, que libertatis | Tam perfecte legitur qua seruitur gratis" (Kingsford 1890: 23).

frenos que se usan para atar a los caballos, "sunt enim leges sicut capista et compedes equorum et frena".[387]

A su vez, Tomás de Aquino cuestiona el alcance normativo del *princeps legibus solutus est* en su *Suma de Teología*, donde plantea la siguiente *quæstio*:

> Praeterea, iurisperitus dicit quod. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi. Sed contra est quod apostolus dicit, *Rom.* XIII, omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanæ subiecti (*ST*, Iª-IIæ, q. 96, a. 5, s. c.).

> El Legisperito afirma que *el príncipe está eximido de las leyes*. Mas el que está eximido de las leyes no está sujeto a ellas. Luego no todos están sujetos a la ley (Rodríguez Arias 1989: 751).

A lo cual responde con una lectura de la ley de Ulpiano a la luz de los conceptos escolásticos de *vis coactiva*, la fuerza coactiva de la ley, de carácter obligatorio, y *vis directiva*, la fuerza directiva de la ley, de carácter voluntario. El *princeps* es *legibus solutus*, porque, en cuanto fuente de la ley y depositario del poder legislativo, no puede coaccionarse a sí mismo, sino que debe someterse a la ley por su propia voluntad, porque es su deber ético y moral respetar las mismas leyes que impone para los demás:

> Princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad uim coactiuam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet uim coactiuam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud *Psalmi* l, tibi soli peccaui etc., dicit *Glossa* quod lex non habet hominem qui sua facta diiudicet. Sed quantum ad uim directiuam legis, princeps subditur legi propria uoluntate; secundum quod dicitur extra, *de constitutionibus*, cap. *cum omnes*, quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et sapientis dicit auctoritas, patere legem quam ipse tuleris. Improperatur etiam his a domino qui dicunt et non faciunt; et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere; ut habetur *Matth.* XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad uim directiuam eius; sed debet uoluntarius, non coactus, legem implere (*ST*, Iª-IIæ, q. 96, a. 5, ad 3).

[387] [*Communiloquium*, I, 3, *Qualiter debet respublica legibus regulari*] "Sunt enim leges sicut capista et compedes equorum et frena, ait Chrisostomus super Iohannem omelia XXXVI [*Homilia super Iohannem* 36]". Y recuerda, a continuación, la célebre imagen que compara las leyes injustas con telarañas que atrapan en sus redes los insectos más pequeños, pero que dejan escapar a los más grandes: "Igitur debent custodiri a maioribus et minoribus, ne sint sicut tela aranearum qui inferiora animalia retinent et ualentiora transmittunt, prout recitat Valerius [Maximus] libro septimo capitulo secundo [*Facta ac dicta memorabilia* VII, 2, ext. 14], dicens: «Leges esse tales ut ait Anapsus Anathaxus [Anacharsis], quod his pauperes et humiles constringi, diuites et potentes alligari non contingat»".

> Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley. Por eso, comentando aquello de *Sal.*, 50,6: *Contra ti solo pequé*, etc., dice la *Glosa* 19: «No hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey».[388] Pero en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en *Extra, de Constitutionibus* c. *«Cum omnes»* 20: El que establece una ley para otros debe él mismo someterse a ella.[389] Lo dice también la autoridad del *Sabio*, 21: *Obedece la ley que tú mismo has establecido*.[390] Y en *Mt.*, 23,3-4, el Señor increpa a aquellos que dicen y no hacen, que imponen a los demás pesadas cargas, pero ni con un dedo hacen nada para moverlas. Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción (Rodríguez Arias 1989: 751-753).

Una segunda lectura, muy difundida en la época,[391] a la que hace referencia el Aquinate es que *legibus solutus* podía entenderse en el sentido del poder legislativo del *princeps* de dictar, abrogar o enmendar la ley siempre y cuando fuese por el bien común de sus súbditos:

> Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore (*ST*, Iª-IIæ, q. 96, a. 5, ad 3).

> Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo (Rodríguez Arias 1989: 753).

---

[388] Concretamente, la *Glossa* de Pedro Lombardo.

[389] *Decretal. Greg.* IX I, 1, Tit. 2, c. 6, *Cum omnes.*

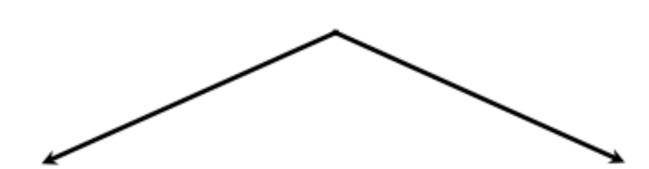
[390] Ausonio, *Sent.*, 5.

[391] "*Legibus solutus* has a number of quite different meanings, it could define the prince's authority to change, derogate, abrogate, or dispense from positive law. In this sense, it has no absolutistic connotations, and every governmental legislative body, whether constitutional or not is *legibus solutus.* Or legibus solutus can mean the prince's immunity from prosecution, his authority to transgress or dispense from the normal rules governing the legal system, or his power to transgress the rights of his subjects. Ff the prince continuously and willfullys abused his authority in these latter matters, his behavior becomes tyrannical" (Pennington 1993: 21).

❦

Al igual que Azo y Accursius, los más destacados de los glosadores del *Corpus Iuris Ciuilis*, la *Segunda Partida* del Rey Sabio condiciona la interpretación de la célebre máxima jurídica *princeps legibus solutus* del contenido de la *Lex regia* y, respectivamente, de la *Digna uox*. Como los dos *magistri* de Bolonia, los autores de la *Segunda Partida* postulan la voluntad del príncipe y su conciencia del bien común como elementos limitadores de la *potestas* de un *princeps legibus solutus*.

El *princeps* y la ley



Princeps legibus solutus [Ley *Iulia et Papia*, *Dig.*,1.3.31]: "[El fazedor de las leyes] por premia no es tenudo de [las] fazer complir".

Princeps legibus alligatus [Ley *Digna uox*, *Cod.*, 1.14(7).4]: "E el que la ley faze, es tenudo de la fazer complir".

≃ Juan de Salisbury, *Policraticus*
Geraldo de Gales, *De principis instructione*
Helinando de Froidmont, *De bono regimine principis*
Vicente de Beauvais, *De morali principis institutione*, *Speculum doctrinale*
Juan de Gales, *Communiloquium*



Voluntas principis: "Esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer"

≃ Azo, *Glossa ad Digestum*
Accursius, *Summa Codicis*, *Lectura Codicis*
Placentino, *Summa super Codice*
Odofredo, *Glossæ ad Digestum*
Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*
Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*

El princeps *como principio de unidad*

La concepción del *princeps* revestido de la *plenitudo potestatis* y, por ende, de la *plena iurisdictio* —tanto por la voluntad de Dios como por consentimiento popular— constituiría una de las premisas más importantes para la argumentación de la necesidad del *unus imperator* o del *unus rex*, que la *Segunda Partida* expone en la *Ley I, Que cosa es imperio e porque ha assi nome, e porque conuino que fuesse, e que lugar tiene,* del *Título I*:

> E conuino que vn ome fuesse emperador, o ouiesse este poderio enla tierra por muchas razones. La vna: por toller desacuerdo entre las gentes e ayuntar las en vno, lo que non podria fazer si fuessen muchos los emperadores, porque, segund natura, el Señorio non quiere compañero nin lo ha menester, como quier que en todas guisas conuiene que aya omnes buenos e sabidores que lo consejen e lo ayuden.[392] La segunda, para fazer fueros, e leyes, porque se judguen derechamente las gentes de su Señorio. La tercera, para quebrantar los soberuios, e los tortizeros, e los mal fechores, que por su maldad, o por su poderio, se atreuen a fazer mal a los menores. La quarta, para amparar la fe de nuestro Señor Iesu Christo e quebrantar los enemigos della. E otro si dixieron los sabios que el Emperador es vicario de Dios en el imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el papa en lo espiritual (López 1555: 2v-3r).

El texto alfonsí parece recordar las célebres máximas *imperator unus in orbe esse debet* o *conuino que vn ome fuesse emperador,*[393] y, respectivamente, *par in parem non habet*

[392] La iniciativa legal del emperador o del rey que, no obstante, ha de contar con la ayuda de *omnes buenos e sabidores*, esto es "con consejo de omnes sabidores e entendidos, e leales e sin cobicia", quienes sepan "conoscer lo que conuiene al derecho e a la iusticia e a pro comunal de todos" (*Ibíd.*, I, *Título I, Ley IX, Como deuen ser fechas las leyes*, 7r). Concretamente, el "consejo delos sabidores de derecho" (*Ibíd.*, II, *Título I, Ley IV, Como el Emperador deue vsar de su poderio,* 5r). De ahí que "e otrosi [el emperador] deue auer omnes sabidores e entendidos e leales e veraderos que le ayuden e le siruan de fecho, en aquellas cosas que son menester para su consejo e para fazer justicia e derecho a la gente. Ca el solo non podria ver nin librar todas las cosas porque ha menester, por fuerça, ayuda de otros en quien se fie, que cunplan, en su lugar, vsando del poder, que del resciben en aquellas cosas que el non podria por si cunplir" (*Ibíd.*, II, *Título I, Ley III, Que poderio ha el Emperador por fecho,* 4r). Los autores del texto alfonsí debieron de tener presente el *Cod.*, 4, 59, 1, 1: "Nam ut in omnibus tam bene et pie decreta constitutaque rata maneant, ne illustrem quidem pro tempore quæstorem uel reliquos gloriosissimos sacri palatii proceres uel spectabiles notarios uel spectabilem secundocerium uel tertiocerium splendidissimorum tribunorum uel spectabiles pro tempore referendarios imperialis motus expertes esse sinemus, si in posterum eiusmodi petitiones susceperint uel alicui eorum operas accommodauerint siue suppeditando siue subsignando siue suggestionibus utendo siue aliud graue necessariumue conferendo".

[393] Según una *glossa* de Alano de principios del siglo XIII: "Diuisio enim regnorum de iure gentium introductum a papa approbatur, licet antiquo iure gentium imperator unus in orbe esse deberet" (Post 1964: 464, n.104).

imperium o *el señorio non quiere compañero nin lo ha menester*:[394] Los iguales no pueden tener jurisdicción el uno sobre el otro, puesto que el *imperium* o la facultad de aprobar, modificar o derogar las leyes pertenece, según especifica el texto alfonsí, únicamente al emperador o al rey y a *otro ninguno*, con la excepción de "aquellos a quien lo el mandasse o a quien fuesse otorgado por priuillegio de los Emperadores" (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley II*, *Que poder ha el Emperador, e como deue vsar del imperio*, 3r).[395] De ahí que solo pueda haber un emperador en el imperio o, en el caso de los reyes que gozan de la *exemptio imperii*, un rey en un reino:[396]

---

394 *Dig.*, 47, 10, 32 [Ulpianus]: "Nec magistratibus licet aliquid iniuriose facere. Si quid igitur per iniuriam fecerit magistratus uel quasi priuatus uel fiducia magistratus, iniuriarum potest conueniri. Sed utrum posito magistratu an uero et quamdiu est in magistratu? Sed uerius est, si is magistratus est, qui sine fraude in ius uocari non potest, exspectandum esse, quoad magistratu abeat. Quod et si ex minoribus magistratibus erit, id est qui sine imperio aut potestate sunt magistratus, et in ipso magistratu posse eos conueniri"; *Ibíd.*, 36, 1, 13, 4 [Ulpianus]: "Tempestiuum est requirere, per quem quis cogatur adire et restituere hereditatem: ueluti si pretor aut consul fuerit heres institutus suspectamque hereditatem dicat, an cogi possit adire et restituere? Et dicendum est pretorem quidem in prætorem uel consulem in consulem nullum imperium habere: sed si iurisdictioni se subiciant, solet pretor in eos ius dicere. Sed et si ipse pretor heres institutus suspectam dicat, ipse se cogere non poterit, quia triplici officio fungi non potest et suspectam dicentis et coacti et cogentis. Sed in his omnibus casibus atque similibus principale auxilium implorandum est". Textos ampliamente comentados por Azo [*Lectura super Codice* al *Cod.*, 1, 14(17), 4]: "Quarto et ultimo ponit exemplum imperatoris in se ipso cum dicit et oraculo presentis edicti quod nobis licere non patiur, idest quod nos facimus, nec patimur quod non simus legibus alligati, indicamus uobis futuris imperatoribus. Imperare enim non posset quia par in parem non habet imperium" (Pennington 1993: 81, n. 16); y, en el siglo XIII, por Odofredo [*Glossa* a *Dig.*, 1, 3, 31(30) v. *legibus solutus est*]: "Subaudi et sic non tenetur seruare leges ab aliis imperatoribus conditas, quia pars in parem non habet imperium [...] Similiter non est subiectus suis legibus ut eas teneatur seruare, quia nemo potest sibi legem dicere a qua sibi recedere non liceat [...]. Set licet princeps legibus sit solutus tamen equum est ut ipse legem obseruet [...]" (*Ibíd.*, 85); y Guido de Suzzara [*Suppletiones* al *Cod.*, 1, 14(17), 4 (Digna vox)]: "Imperator dum uiuit parem non habet, et successor suus heres habet seruare facta predecessorum ut dictum est" (*Ibíd.*, 126). Para mayor información, véase: Pennington 1993: 90-132 y 1996: 254-266.

395 En el mismo sentido se pronuncia el *Espéculo*: "Njnguno non puede ffazer leys ssi non enperador o rrey, o otro por ssu mandamjento dellos" (MacDonald 1990: 3, *Libro I*, *Título I*, *Ley III*, *Quien puede ffazer leys*). Las razones que se ofrecen son múltiples, entre ellas, *por derecho*: "Ca lo podemos prouar por las leys rromanas, et por el derecho de Ssanta Eglesia et por las leys dEspanna que ffezieron los godos, en que dize en cada vna destas, que los enperadores et los rreys an poder de ffazer leys, et de anader en ellas, et de mjnguar en ellas et de camjar cada que mester ssea" (*Ibíd.*, 8, *Libro I*, *Título I*, *Ley XIII*, *Por esta ley sse prueua como el rrey don Alffonsso puede ffazer leys et las pueden ffazer sus herederos*).

396 *Dig.*, 4, 7, 3, pr.: "Potentiori pares non possumus". Coincide, con la *Segunda Partida*, el *De legibus et consuetudinibus Angliæ* de Henry de Bracton, quien, al referirse al poder regio, expone que el rey no podría ser el igual de sus súbditos, puesto que perdería su autoridad: "Parem autem non habet rex in regno suo, quia sic amitteret præceptum, cum par in parem non habeat imperium. Item nec multo fortius superiorem, neque potentiorem habere debet, quia sic esset inferior sibi subiectis, et inferiores pares esse non possunt potentioribus. Ipse autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege". Además, "et quod sub lege esse debeat, cum sit dei uicarius, euidenter apparet ad similitudinem Ihesu Christi, cuius uices gerit in terris" (Woodbine 1968-1977: II, 33).

> Emperador o rey puede fazer leyes sobre las gentes de su señorio, e otro ninguno no ha poder delas fazer en lo temporal,[397] fueras ende si lo fiziessen con otorgamiento dellos.[398] E las que de otra manera son fechas, no han nombre ni fuerça de leyes, ni deuen valer en ningun tiempo (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley XII*, *Quien ha poder de fazer las leyes*, 7v-8r).[399]

Asimismo, la *Segunda Partida* podría invocar el canon *In apibus* recogido en el *Decretum* de Graciano:

> In apibus princeps unus est, grues unam sequuntur ordine litteratio. Imperator unus, iudex unus prouinciæ. Roma, ut condita est, duos fratres simul habere non potuit, et parricidio dedicatur ([*Decretum*, causa VII, q. 1, c. 41] Calasso 1957: 54).[400]

> Entre las abejas hay una sola reina, los grillos siguen todos el canto de uno solo. Hay un solo emperador, un solo juez en cada provincia. Después de fundar Roma, los

---

397 *Cod.*, 1, 14, 12, 3 Imperator Iustinianus: "Definimus autem omnem imperatoris legum interpretationem siue in precibus siue in iudiciis siue alio quocumque modo factam ratam et indubitatam haberi. Si enim in præsenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet".

398 Los jueces *imperiali maiestate delegati*. Quizá una referencia a la ley *Omnis iurisdictio*, promulgada por el emperador Federico II en Roncaglia (1158): "Omnis iurisdictio et omnis districtus apud principem est et omnes iudices a principe administrationem accipere debent et iusiurandum prestare quale a lege constitutum est" (Colorni 1969: 26), donde "*iurisdictio* and *districtus* have been summarily rendered together as 'jurisdiction', [...] but *districtus* indicated a German's king authority" (*Königsbann*) (Benson 1982: 366-367, n. 132). El emperador y el rey tienen el *merum imperium*, que otros oficiales pueden tener no por la naturaleza de su *officium*, sino por delegación o nombramiento.

399 "Dubdosas seyendo las leyes por yerro de escriptura, o por mal entendimiento del que las leyesse, porque deuiessen de ser bien espaladinadas, e fazer entender la verdad dellas, esto non puede ser por otro fecho, sino por aquel que las fizo o por otro que sea en su logar, que aya poder de las fazer de nueuo, e guardar aquellas fechas (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley XIV*, *Quien puede declarar las leyes, si en duda vinieren*, 8r). Una clara referencia a *Cod.*, 1, 14, 9 Imperatores Valentinianus, Marcianus: "Leges sacratissimæ, quæ constringunt omnium uitas, intellegi ab omnibus debent, ut uniuersi præscripto earum manifestius cognito uel inhibita declinent uel permissa sectentur. Si quid uero in isdem legibus latum fortassis obscurius fuerit, oportet id imperatoria interpretatione patefieri duritiamque legum nostræ humanitati incongruam emendari"; y a *Ibíd.*, 1, 14, 12, 4: Imperator Iustinianus: "Cur autem ex suggestionibus procerum, si dubitatio in litibus oriatur et sese non esse idoneos uel sufficientes ad decisionem litis illi existiment, ad nos decurritur et quare ambiguitates iudicum, quas ex legibus oriri euenit, aures accipiunt nostræ, si non a nobis interpretatio mera procedit? Uel quis legum ænigmata soluere et omnibus aperire idoneus esse uidebitur nisi is, cui soli legis latorem esse concessum est?". *Leges condere* y *leges interpretari* son, por tanto, prerrogativas exclusivas del *princeps*.

400 Son cercanas tanto al canon *In apibus* como al texto alfonsí las observaciones de Tomás de Aquino en su *De regno*, I, 3: "Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia mouet, scilicet cor; et in partibus animæ una uis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo deriuatur ab uno".

dos hermanos [Rómulo y Remo] no pudieron gobernar juntos, y la historia de la ciudad empezó con un paricidio.

El dominio de un *unus imperator* o *rex* garantizaría, según los juristas alfonsíes, la unidad y la paz del imperio o del reino —"por toller desacuerdo entre las gentes e ayuntar las en vno, lo que non podria fazer si fuessen muchos los emperadores"—, *locus communis* en el pensamiento político y jurídico medieval, muy influenciado por el concepto de *reductio ad unum*, que el emperador Federico Babarroja había sintetizado bajo la célebre fórmula *unus Deus, unus papa, unus imperator*. La imagen del imperator como artífice de la *pax*, *concordia* y *unitas* del imperio se había impuesto en la propaganda imperial desde las *epistolæ* de Enrique IV y la *Defensio Henrici IV* de Petrus Crassus, hasta el anónimo *De unitate Ecclesiæ conservanda* y los polémicos escritos de Benzo de Alba, Guido de Osnabrück o Siegebert de Gembloux.[401]

Una paz y una unidad cuya raíz se sustentan en el poder jurídico y legislativo de un *princeps* comprometido con el bien común de sus súbditos:[402]

> [El emperador] puede fazer ley e fuero nueuo, e mudar el antiguo, si entendiere que es pro comunal de su gente. E otro si quande fuesse escuro, ha poder de lo esclarescer. E puede otrosi toller la costumbre vsada, quando entendiere que era dañosa, e fazer nueua que fuesse buena. E aun ha poder de fazer justicia, e escarmiento en todas las tierras del imperio, quando los omnes fiziessen porque. E otro ninguno non lo puede fazer si non aquellos a quien lo el mandasse, o a quien fuesse otorgado por priuillegio de los Emperadores (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley II, Que poder ha el Emperador, e como deue vsar del imperio*, 3r).

Por último, el emperador deberá "amparar la fe de nuestro Señor Jesu Christo e quebrantar los enemigos de ella". Función defensora de la fe cristiana, tradicionalmente asociada a la figura del emperador o del rey, desde el *De duodecim abusiuis sæculi* de Pseudo-Cipriano, a finales del siglo VII y principios del siglo VIII, hasta los *specula principum* de Vicente de Beauvais o de Guillermo Peraldo, en la

---

[401] Para mayor información, véase: Robinson 1978: 89-95.

[402] El concepto de bien común regula no solo la relación del emperador con la ley, sino también sus funciones normativas. El *princeps*, aunque *legibus solutus*, se somete a la ley por el bien común de sus súbditos, de la misma manera que legislará solo si es a *pro comunal de todos*.

También para el Aquinate, el objeto de la ley ha de ser el bien común: "Lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur" (*S. Th.*, Iª-IIae q. 90 a. 2 co.). Convicción que habían compratido y expresado, previamente, Juan de Salisbury, Geraldo de Gales o Juan de Gales, entre otros.

segunda mitad del siglo XIII. No obstante, la *Segunda Partida*, un texto jurídico muy influido por el derecho romano, insiste poco en la figura del rey justiciero, propia más bien de las *leyes antiguas*, a la cual prefiere la del rey legislador, el *fazedor de las leyes*:

> Señalada obra es es delos reyes toller las contiendas de entre los omes, faziendo justicia e derecho, librando alos apremiados de poder de los torticeros, e ayudando a las biudas, e a los huerfanos que son gente flaca, e aun a los estraños, que nos reciban tuerto e daño, en su tierra. E aun acuerdan con esto lo que dizen las leyes antiguas, que a su officio pertenesce, señaladamente, de ayuntar e amparar a tales personas como estas, sobre todas las otras de su señorio (*Ibíd.*, *Título X*, *Ley III*, *Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*, 31r).[403]

---

[403] No menos escueto se muestra, al respecto, el *Espéculo*, según el cual el rey es "mantenedor de los menores que no perezcan; et es apremjador de los mayores que non ssean ssoberujos; et es esfforçador de los mesquinos que non enfflaquezcan" (MacDonald 1990: 13, *Libro II, Título I, Ley I, Que cosa es rrey*).

El *princeps* como principio de unidad

Segunda Partida, Título I, Ley I, Que cosa es imperio e porque ha assi nome, e porque conuino que fuesse, e que lugar tiene

↓

"E conuino que vn ome fuesse emperador, o ouiesse este poderio enla tierra por muchas razones. La vna: por toller desacuerdo entre las gentes e ayuntar las en vno, lo que non podria fazer si fuessen muchos los emperadores, porque, segund natura, el Señorio non quiere compañero nin lo ha menester".

> *Imperator unus in orbe esse debet*
Par in parem non habet imperium [*Dig.*, 47.10.32; *Dig.*, 36.1.13.4]

≈ Azo, *Lectura Codicis*
Odofredo, *Glossæ ad Digestum*
Guido de Suzarra, *Suppletiones*
Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*

> Canon *In apibus*

≈ Juan de Gales, *Communiloquium*
Tomás de Aquino, *De regno*

El princeps, ¿dominus mundi?

Otro de los asuntos contemplados en la *Segunda Partida*, muy debatido por civilistas y canonistas, es si el emperador o el rey tiene la posesión de su imperio o reino o únicamente ejerce la jurisdicción. Una pregunta hecha, a principios del siglo XII, por el emperador alemán Federico II, quien, en plena *renouatio imperii*, planteó a los doctores de Bolonia, entre ellos Martinus y Bulgarus, si el *imperator* era, *de iure*, el *dominus mundi*,[404] de acuerdo con la *Lex Rhodia*, del emperador Antonino, quien se proclamaba a sí mismo: "Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris",[405] y con la ley *Bene a Zenone*, del emperador de Justiniano, que rezaba: "Cum omnia principis esse intelligantur".[406] De los dos *magistri* de Bolonia, Bulgarus contestó que el emperador no era *dominus mundi quantum ad proprietatem*, sino *quantum ad iurisdictionem*, mientras que Martinus defendió la opinión contraria.[407]

Un mismo debate que intentan resolver los autores de la *Segunda Partida*, quienes plantean dicha cuestión al tratar de las prerrogativas *de iure* del emperador:

> E como quier que los omes del imperio ayan Señorio enteramente en las cosas que son suyas de heredad,[408] con todo esso, quando alguno vsasse dellas contra derecho o como non deue, el ha poder de lo endereçar e escarmentar como touiere por

---

[404] Como observa Kenneth Pennington, "[Frederick Barbarossa] callen upon professors of law to participate in government [...] and recognized the importance of law for imperial administration [...]. In Frederick's chancery, the terminology and metaphors of Roman (and canon) law had begun to shape his legislation" (Pennington 1993: 13).

[405] *Dig.*, 14, 2, 9, *Lex Rhodia de re nautica*.

[406] *Cod.*, 7, 37, 3, *Bene a Zenone*: Al tratar la cuestión, Odofredo añade una cita bíblica, a saber *Samuel*, I, 8, 11: "Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros y en su gente de a caballo, para que corran delante de su carro" (Pennington 1993: 27).

[407] Benson 1982: 339-386; Kantorowicz 1957: 164-192; Nicolini 1940; Pennington 1993: 8-37; Post 1964: 241-309.

[408] *Dig.*, 1, 8, 1 pr., [Gaius] *De diuisione rerum et qualitate*: "Summa rerum diuisio in duos articulos deducitur: nam aliæ sunt diuini iuris, aliæ humani. Diuini iuris sunt ueluti res sacræ et religiosæ. Sanctæ quoque res, ueluti muri et portæ, quodammodo diuini iuris sunt. Quod autem diuini iuris est, id nullius in bonis est: id uero, quod humani iuris est, plerumque alicuius in bonis est, potest autem et nullius in bonis esse: nam res hereditariæ, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis sunt. Hæ autem res, quæ humani iuris sunt, aut publicæ aut priuatæ. Quæ publicæ sunt, nullius in bonis esse creduntur, ipsius enim uniuersitatis esse creduntur: priuatæ autem sunt, quæ singulorum sunt"; *Ibíd.*, 1, 8, 2 [Marcianus] "Quædam naturali iure communia sunt omnium, quædam uniuersitatis, quædam nullius, pleraque singulorum, quæ uariis ex causis cuique adquiruntur". El derecho natural reconoce, por tanto, el derecho a la propiedad privada y a la herencia: "A subject's dominium over private property was a right derived from natural law that was exempt from princely authority, with several exceptions: the prince could expropriate property if he had cause, was pressed by necessity, or could rest his action on the public good" (Pennington 1993: 24).

> bien. Otrosi dezimos que quando el emperador quisiesse tomar heredamiento o alguna otra cosa a algunos para si o para dar lo a otro,[409] como quier que el sea Señor de todos los del Imperio para amparar los de fuerça e para mantener los en justicia, con todo esso, non puede el tomar a ninguno lo suyo, sin su plazer, si non fiziesse tal cosa porque lo deuiesse perder segund ley.[410] E si por auentura ge lo ouiesse a tomar, por razon que el Emperador ouiesse menester de fazer alguna cosa enello, que se tornasse a pro comunal de todos dela tierra, tenudo es, por derecho, de le dar, ante buen cambio, que vala tanto o mas, de guisa que el finque pagado a bien vista de omes buenos.[411] Ca maguer los Romanos que, antiguamente, ganaron con su poder, el señorio del mundo, fiziessen Emperador, e le otorgassen todo el poder e el señorio que auian sobre las gentes para mantener e defender el pro comunal de todos, con todo esso, non fue su entendimiento de lo fazer señor de las cosas de cada vno, de manera que las pudiesse tomar a su voluntad, sino tan solamente por algunas razones, que de suso son dichas (López 1555: 3v-4r).

Si bien recuerdan la célebre máxima "omnia enim sunt in potestate imperatoris" o "el Emperador es Señor de todos los del Imperio", no obstante, los autores de la *Segunda Partida* matizan el ejercicio del derecho de propiedad del emperador. La entienden como un derecho *de iure* y no *de facto*, como un derecho sometido a la

409 El verbo *tomar* podría traducir, aquí, *auferre*, que, según Niccolini: "È questo —come si esprimono i giuristi dell'età intermediaria— l'*auferre* da parte del principe di una cosa del privato; istituto che non aveva una speciale denominazione e che noi —per attenerci alla terminologia medioevale— possiamo designare con ablazione della cosa. Nell'*auferre* la dottrina giuridica medioevale comprende non soltanto la espropriazione per pubblica utilità, ma tutti gli instituti —dalla espropriazione forzata dei beni dei debitore alla confisca— che portano alla ablazione di una cosa al privato, in forza della autorità dello Stato. Dobbiamo osservare infatti che non sempre si parla di *auferre* nel senso di espropriazione ordinata ed operata per il caso singolo, in base ad un comando specifico della volontà sovrana; così nella letteratura giuridica da noi essaminata troviamo spesso ricordati, quali esempli di *auferre*, istituti che concettualmente e strutturalmente sono molto diversi da quello dell'espropriazione per causa di pubblica utilità: ad esempio la confisca dei *bona damnatorum*" (1940: 220). Un sinónimo de *auferre* era *alienare*.

410 *Dig.*, 50, 17, 11: "Id quod nostrum est sine facto nostro ad alium transferri non potest"; *Cod.*, 4, 35, 21: "Suæ quidem quisque rei moderator atque arbiter".

411 El texto alfonsí recuerda una glosa de Odofredo al *Cod.*, 2, 7, 13, *Pro quibus causis serui præmium accipiunt libertatem*, "tra le fonti più frequentemente ricordate como esempio di espropriazione diretta": "Quod imperator uel fiscus uel ciuitas potest confiscare rem meam ob publicam utilitatem, dato mihi precio; unde ciuitas, ad tuitionem sui, in solo meo potest facere fossata uel castrum constituere, dato mihi precio rei mee, me inuito, sicut de seruo dicitur" (Nicolini 1940: 266-267). Asimismo, en una glosa a la ley *Bene a Zenone*, Odofredo argumenta que el *imperator* no puede ser *dominus omnium rerum singularium*, porque, en primer lugar, toda persona tiene derecho a defender su propiedad, "quia cum quis habeat rei uendicationem pro sua re", y, en segundo lugar, porque dos personas non pueden poseer al mismo tiempo un mismo bien, "cum duo non pussunt esse domini unius rei" [*Dig.*, 13, 6, 5, 15]. Y, concluye, citando a Accursius, que "omnia sunt principis quo ad protectionem uel iurisdictionem", no *quo ad dominium et proprietatem*: "Set dicimus contra, quia cum quis habeat rei uendicationem pro sua re [...]; ergo imperator non habet rei uendicationem cum duo non possunt esse domini unius rei insolidum [...]. Et intelligebat dominus Bulgarus quod dicitur hic quod *omnia sunt principis* quo ad protectionem uel iurisdictionem; uel uerius *omnia sunt principis*, scilicet fiscalia et patrimonialia. Non obstat leges que dicunt quod licet imperatori dare predia nostra militibus ob stipendia, quia uerum est dato nobis pretio" (Pennington 1993: 24, n. 71 y n. 73). Para la glosa de Acursius, véase la nota siguiente.

necesidad y al bien común, de ahí que no se interprete en el sentido de que el emperador sea "señor de las cosas de cada vno" —*dominus omnium rerum singularium*—, de manera que "las pudiesse tomar a su voluntad, sino tan solamente por algunas razones":[412]

> Was the prince, then, or the king in his realm, literally the owner of the State and everything in it as his private property? Not at all, said the glossators (except Martinus) and commentators. In one sense only did the empire belong to the prince: it was by reason of his public authority, which should be exercised for all subjects and for the public welfare by means of his jurisdiction and government (Post 1964: 282).

El emperador o el rey era, por tanto, *dominus mundi* o gozaba del *señorio del mundo* no en cuanto a posesión, puesto que no es "señor de las cosas de cada vno" y "non puede el tomar a ninguno lo suyo, sin su plazer, si non fiziesse tal cosa porque lo deuiesse perder segund ley", sino en cuanto a jurisdicción, esto es, para *mantener e defender*, mediante el ejercicio racional la ley, el *pro comunal de todos* y para "amparar los de fuerça e para mantener los en justicia":[413]

> The maxim "Omnia enim sunt in potestate imperatoris" (*All things are in the power of the emperor*), based on the passage in *Bene a Zenone* and quoted frequently in the thirteenth century, was only rarely interpreted as meaning the emperor had dominium over all property. The jurists preferred to think of the phrase as an acknowledgement of imperial universality *de iure*, but not *de facto* (Pennington 1993: 18).

En calidad de máximo garante y, a la vez, responsable de promover un uso adecuado de la propiedad privada, el cual no interfiera con el bien común de la comunidad, el emperador o el rey puede imponer las sanciones que procedan "quando alguno vsasse dellas [sus cosas] contra derecho o como non deue", o bien

[412] Accursius, *Cod.*, 7, 37, 3, *Bene a Zenone*: "*Omnia principis esse intelligatur:* et hic expone ad protectionem uel iurisdictionem". En otras palabras, "uel uerius omnia sua sunt, scilicet fiscalia et patrimonialia" (Pennington 1993: 22, n. 58 y n. 59). Según explica Kenneth Pennington, "Accursius limited the meaning of *Bene a Zenone* to the private property of the prince and goods acquired by the fisc (i.e., imperial treasury). A more restrictive reading of the law was not possible. His was not a new idea" (Pennington 1993: 23). Opinión compartida por Odofredo: "Et quod hic dicit omnem totius reipublicæ nostræ, id est totius imperii, quod est suum, et res in eo contentæ, ratione iurisdictionis uel protectionis" (Post 1964: 282, n. 87).

[413] Como observa Pennington, "this escape clause, for the public good, plays an important role in the story of the prince's relationship to the law, for it was commonly used to justify actions that were not normally licit" (Pennington 1993: 23). Según una glosa anónima citada por Gaines Post: "Non ergo potest princeps rem priuati vendere eo invito [...] nisi ob publicam utilitatem" (1964: 282, n. 87).

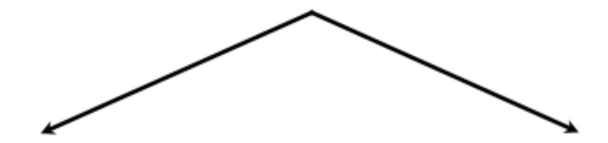
podrá expropiar cualquier propiedad privada, a cambio de una indemnización que "vala tanto o mas, de guisa que el finque pagado a bien vista de omes buenos", y, asimismo, siempre y cuando dicha medida fuese "a pro comunal de todos dela tierra", derecho reconocido por la mayoría de glosadores y comentaristas.

❦

La *Segunda Partida* opta por una lectura restringida de la *Lex Rhodia* y de la ley *Bene a Zenone*, en la misma línea que glosadores como Accursius y Odofredus. El texto alfonsó ofrece, así pues, una muestra más de rechazo hacia el ejercicio abusivo del poder, a merced de la voluntad del príncipe. Prevalece, como en otras ocasiones, la visión de un *princeps* que somete su *absolutio legum* a la razón y al bien común:

> Nel Medio Evo si diceva, como noi sappiamo, che ogni intromissione del sovrano nella sfera della proprietà privata doveva esser legittimata da una giusta causa, perchè solo a questa condizione il principe può andar contro a ciò che dipende dal diritto delle gento. Ora, queste disposizioni che permettono allo Stato di vendere la cosa altrui *ut suam* (cioè creduta sua, secondo la interpretazione medievale) erano inspirate sensa dubbio da un motivo di ordine pubblico, quello della stabilità degli atti compitui della sovrana autorità, e del prestigio che a questa ne deriva. [...] La giurisprudenza intermedia —concorde la concezione feudalistica del principe proprietario di tutte le cose dei sudditi—, nega cioè il potere di disponere liberamente delle cose che sono in mano privata. Non poteva certamente ammettere, sulla scorta delle note fonti giustinianee, che la vendita (o donazione) di cosa altrui fatta, sia pure in buona fede, dal principe potesse avere efficacia, a danno del vero proprietario; e questo atto—come ogni altra intromissione statale nella proprietà privata— non potrà esse tollerato se non v'è una causa che lo legittimi (Nicolini 1940: 244-245).

Propiedad privada y expropiación por causa de utilidad pública



Reconocimiento del derecho a la propiedad privada y a la herencia:

Dig., 1.8.1 pr.: "Id uero, quod humani iuris est, plerumque alicuius in bonis est, potest autem et nullius in bonis esse: nam res hereditariæ, antequam aliquis heres existat, nullius in bonis sunt. Hæ autem res, quæ humani iuris sunt, aut publicæ aut priuatæ. Quæ publicæ sunt, nullius in bonis esse creduntur, ipsius enim uniuersitatis esse creduntur: priuatæ autem sunt, quæ singulorum sunt"; *Dig.*, 1.8.2: "Quædam naturali iure communia sunt omnium, quædam uniuersitatis, quædam nullius, pleraque singulorum, quæ uariis ex causis cuique adquiruntur". *Dig.*, 50.17.11: "Id quod nostrum est sine facto nostro ad alium transferri non potest"; *Cod.*, 4.35.21: "Suæ quidem quisque rei moderator atque arbiter".

"Los omes del imperio [han] señorio enteramente en las cosas que son suyas de heredad. [...] Non puede el [Emperador] tomar a ninguno lo suyo, sin su plazer, si non fiziesse tal cosa porque lo deuiesse perder segund ley".

Ejercicio del derecho de expropiación por causa de utilidad pública:

Dig., 14.2.9 [Ley *Rhodia de re nautica*]: "Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris"; *Cod.*, 7.37.3 [*Bene a Zenone*]: "Cum omnia principis esse intelligantur"; *Cod.*, 2.7.13 [*Pro quibus causis serui præmium accipiunt libertatem*]

↓

\- *Voluntas*, + *Necessitas* y *publica utilitas*

↑

Dominium quantum ad iurisdictionem, concretamente *ad protectionem uel iurisdictionem*, *ratione iurisdictionis uel protectionis* ≈ *poder* o *señorio* sobre "todos los del Imperio, para amparar los de fuerça e para mantener los en justicia" y "para mantener e defender el pro comunal de todos". El Emperador no es, por tanto, "dominus omnium rerum singularium" o "señor de las cosas de cada vno, de manera que las pudiesse tomar a su voluntad".

≈ Accursius, *Summa Codicis*
Odofredo, *Glossæ ad Digestum*

El emperador y el rey

Tras dedicar cuatro *leyes* a la figura del emperador y a sus prerrogativas de poder, la *Segunda Partida* trata del poder regio, al cual consagra un total de cinco *leyes*, concretamente *Que cosa es el Rey* (*Ley V*), *Que quiere dezir Rey y porque es assi llamado* (*Ley VI*), *Porque conuino que fuesse rey e que lugar tiene* (Ley VII), *Qual es el poderio del Rey e que lugar tiene* (*Ley VIII*) y, por último, *Como el Rey deue amar a Dios por la gran bondad que es en el* (*Ley IX*). Son particularmente interesantes las *Leyes V* y *VI*, que proporcionan una definición del oficio del rey y pretenden justificar su necesidad; y la *Ley VIII*, que ofrece un parangón entre el poder imperial y el real.

A diferencia de las *leyes* sobre el poder imperial, que remitían, mayoritariamente, a conceptos de derecho romano, las *leyes* sobre el poder real presentan una mayor variedad de fuentes, que recuerdan la *Política* aristotélica y el *De regno* de Tomás de Aquino. Asimismo, el método expositivo es más cercano al del Aquinate, puesto que se alternan dos maneras, "segund lo mostraron los profetas e los sanctos", y, respectivamente, "assi como lo mostraron los omes sabios que fueron conoscedores de las cosas naturalmente".[414]

El poder del rey
Rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator

La *Ley V*, *Que cosa es el Rey*, empieza con una contundente declaración acerca de la igualdad de poder entre el emperador y el rey, no necesariamente los reyes que gozaran de la *exemptio imperii* —entre los cuales se contaba el *rex Hispaniæ*—,[415] sino, a título general, "los Reyes cada vno en su reyno", cuyo *señor* son, "bien assi como el Emperador en su imperio". Al igual que el emperador, los reyes reciben su

---

[414] En la Ley VII, *Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*, las palabras de los *sabios antiguos* se suman a las "razones espirituales de los profetas e de los sanctos". Un método expositivo expuesto ya en el *Título I* de la *Primera Partida*, en la *Ley VI, Onde fueron sacadas estas leyes*: "Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: la vna, de las palabras de los santos, que fablaron spiritualmente lo que conuiene a bondad del ome, e saluamiento de su alma. La otra, de los dichos de los sabios, que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo, de como se fagan bien, e con razon. E el ayunamiento de estas dos maneras de leyes han tan gran virtud, que aduzen cumplido ayuntamiento al cuerpo, e al alma del ome. E por ende el que las bien sabe, e entiende, es ome cumplido, conosciendo lo que ha menester, para pro del alma e del cuerpo" (López 1555: *SP*, I, *Título I, Ley VI, Onde fueron sacadas estas leyes*, 6r).

[415] Sobre la *exemptio imperii* de los reyes hispanos, véase: Pérez Martín 2000.

poder directamente de Dios, de ahí que todos ellos sean "vicarios de Dios, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal":[416]

> Vicarios de Dios son los Reyes cada vno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley V, Que cosa es el Rey*, 4v).
>
> E tiene el Rey lugar de Dios, para fazer justicia, e derecho, en el reyno en que es señor, bien assi como de suso diximo, que lo tiene el Emperador en el imperio. E aun de mas, que el Rey lo tiene por heredamiento, e el Emperador por elección (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley VII, Porque conuiene que fuesse Rey, e que lugar tiene*, 5r).

Gracias a la misma concesión del *imperium* y de la *potestas* por consentimiento popular —porque "recibe poder e razon para fazer justicia"—,[417] los reyes ostentan la *plena iurisdictio* en sus respectivos reinos y gozan de "todos aquellos poderes que de suso diximos que los Emperadores han e deuen auer en las gentes de su imperio":

> Sabida cosa es que todos aquellos poderes que de suso diximos que los Emperadores han e deuen auer en las gentes de su imperio, que essos mismos han los Reyes en las de sus reynos.[418] [...] Otrosi dezimos que el Rey deue vsar de su poderio en [en] aquellos tiempos e en aquella manera que de suso diximos que lo puede e lo deue fazer el Emperador (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley VIII, Qual es el poder del Rey, e como deue vsar del*, 5v-6r).[419]

---

416 Según la *Ley V, Que cosa es el Rey*: "E los santos dixeron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para complir la justicia, e dar a cada vno su derecho. E por ende lo llamaron coraçon e alma del pueblo. Ca assi como yaze el alma en el coraçon del ome, e por ella biue el cuerpo, e la mantiene, assi en el Rey yaze la justicia que es vida e mantenimiento del pueblo de su señorio" (López 1555: 5r). Coincide el *Espéculo*: "El rrey es alma del pueblo et es sennor ssennalado porque esta ffazendado en toller ssus yerros de ssu tierra. Et rrey es mayor ssobre todo ssu regno por quien todos los del rregno rreçiben dono de Dios en sseer vna cosa". Aún más, "el rrey es cabeça de su rreyno. Et es ayuntamiento de ssu pueblo, et vida et assentamjento dellos, para fazer auer a cada vno el lugar quel conujene et guardar los en vno que non se departan" MacDonald 1990: 13, *Libro II, Título I, Ley I, Que cosa es rrey*).

417 López 1555: *SP*, I, *Título I, Ley XVI, Como son tenudos de guardar las leyes.* Una clara referencia a la *Lex regia de translatione imperii.*

418 Además de la *potestas condendi leges*, que resume el poder legislativo del rey, es posible que los autores del texto alfonsí tuviesen muy presente el derecho a recaudar impuestos, —los *vectigalia regum*—, en el cual insiste, entre otros, el canonista Vicente Hispano, para quien *regnum quod est fiscus* y "[rex] nullum habet superiorem seu fiscum" (Mochi Onory 1951: 249-250).

419 *SP*, II, *Título I, Ley IV, Como el Emperador deue vsar de su poderio.* El texto alfonsí aplica a a la figura del rey la imagen justinianea del emperador revestido con la autoridad de la ley y con el poder de las armas. Véanse, a este respecto, las páginas 179-185.

La figura del rey legislador o *fazedor de las leyes* queda manifiesta en las *leyes* del *Título I* de la *Primera Partida*, que aplica, sistemáticamente, los mismos principios de derecho romano tanto a la *maiestas imperialis* como a la *potestas regia*. Concretamente, la *Ley XII, Quien ha poder de fazer las leyes*: "Emperador o rey pueden fazer leyes sobre las gentes de su señorio, e otro ninguno no ha poder de las fazer en lo temporal, fueras ende si lo fiziessen con otorgamiento dellos" (López 1555: 7v-8r); o la *Ley XIV, Quien puede declarar las leyes, si en duda vinieren*: "Esto non puede ser fecho sino por quel que las fizo o por otro que sea en su logar, que haya poder de las fazer de nuevo, e guardar aquellas fechas" (*Ibíd.*, 8r). Asimismo, el rey es, como el emperador, *legibus solutus*, aunque, según la *Ley XV, Como deuen obedescer las leyes y judgarse por ellas*, al igual que el emperador, "guardar deue el rey las leyes como a su honrra e a su fechura" y "otro si dezimos que esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer" (*Ibíd.*, 8v). Por último, advierte la *Ley XI, Como el Rey deue amar a Dios por la grand bondad que es en el*, del *Título I* de la *Segunda Partida* de que los reyes "deuen otrosi guardar siempre mas la pro comunal del su pueblo, que la suya misma, porque el bien e la riqueza dellos es como suyo" (*Ibíd.*, 6v-6r).

Sin negar la *maiestas* del poder imperial, los autores de la *Segunda Partida* hacen suya la máxima *rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*, cuyo contenido no solo recogen a modo de principio teórico, sino que, además, convierten en *ley*.[420] A la universalidad del *imperium* —un *imperium* que no parece incluir entre sus límites territoriales ni jurisdiccionales el *regnum Hispaniæ*—, se le añade la particularidad jurídica e institucional del *regnum*, sometido al poder del rey, en cuya responsabilidad política y legislativa recae el *governamiento de sus gentes*. Al *dominium mundi* del emperador —un *dominium* únicamente *de iure* y no extrapolable a los territorios fuera de su jurisdicción— y a la *patria communis* del imperio, se le opone el *regnum*, la *patria* del rey o la *tierra* sobre la cual es *señor natural*.

Presente en la literatura canónica desde finales del siglo XII, el principio del *rex in regno suo imperator* respondía a la política *divide et impera* de papas como Alejandro III o Incocencio III, dispuestos a otorgar más atención a la compleja realidad particular de reinos como Francia, Inglaterra, Sicilia o España, para, así, hacer periclitar las ambiciones universalistas de un imperio sumergido en una crisis

[420] Calasso 1957: 39; Kienast 1943: 108.

profunda. Uno de los primeros en desarrollar el principio *rex in regno suo imperator* fue Huguccio de Pisa, quien reivindicaba para los reyes el mismo poder que para el emperador. A partir de la premisa de que *omnis potestas est impatiens consortis*, Huguccio considera que, dentro de un mismo ámbito territorial, no podía haber dos jurisdicciones *in temporalibus*, por tanto, si, en el imperio, había la *plena potestas* del emperador, se imponía que, en el reino, hubiese la *potestas principalis et maior* del rey, quien, de este modo, *in regno suo dicitur imperator*:[421]

> In ogni ordinamento statale non può esservi che un solo capo, quia *omnia potestas est impatiens consortis*: come nell'Impero un solo Imperatore, così in ogno Regno un solo Re ed in ogni città *unus iudex siue potestas*. Ma se nell'Impero il vertice di ogni potestà di governo s'individua nell'*unus imperator*; e se all'Imperatore medesimo è attribuita la *plena et absoluta potestas*; in ogni Regno non può esservi che una sola suprema *potestas principalis et maior* cui deve esser riconosciuta la pienezza dei poteri nei *negotia prouincialia*, ne consegue, che nell'ambito del proprio regno al Re non può non essere riconoscita la dignità imperiale, sì che non possa non dirsi imperatore. Di modo che, nell'ambito dell'Impero la *plenitudo potestatis* spetta al'Imperatore, e nell'ambito del Regno tale *plenitudo potestatis* spetta al Re. Il quale, perciò, *in regno suo dicitur imperator* (Mochi Onory 1951: 154).

Hacia finales del siglo XII, el canonista Ricardo el Inglés justificaba así la soberanía de algunos reyes: "Many kings are not subject to the emperor, for just as some have been subjected to him by force of conquest, they can by the same force or violence regain their freedom" (Post 1964: 466). A principios del siglo XIII, el principio del *rex qui nulli subest* encontraría su expresión más conocida en a la decretal *Per uenerabilem* (1202) del papa Inocencio III, discípulo, como es sabido, de Huguccio de Pisa, quien reconocia la *exemptio imperii* del rey de Francia, "cum ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat" (*Decr. Greg.* IX, 4, 17, 13; *PL*, 214, 1130)". Años más tarde, Alano el Inglés escribía, en la glosa a una decretal de Alejandro III, cuya redacción Gaines Post sitúa entre 1202 y 1207 (1964: 464), que "et quod

[421] *Glossa* a la decretal *In apibus*: "In apibus, per multa similia exempla probat Gratianus in una ecclesia non debere esse plures prelatos. *Ordine litteratio*, id est representante figuram alicuius littere, hoc sepe contingit, uel ordine litterarum, id est ordinate sunt littere ordinatim una post aliam sunt disposite in alphabeto. I*mperator unus*, debet esse, hoc generale et reuelare casualiter tantum quam aliter fit et forte male, ut di. XXI. *nunc autem* (c. 7). Quid ergo de Greculo? ausiue et sola usurpatione dicitur imperator, solus enim Romanus dicitur imperator, sub quo omnes reges debent esse, quicquod sit. *Iudex prouitie unus*, sed nonne debent esse X iudices siue presides in una prouintia ubi sunt X ciuitates? Sic, set nomine iudicis ego intelligo regem, quia in qualibet prouintia debet esse unus rex, et in qualibet ciuitate unus iudex siue potestas, ut VI. q. III. *scitote*. Alibi uidetur quod alius sit iudex prouintie et alius rex, ut XXIII. q. IIII. *duo*. set rex ibi dicitur imperator, uel potest dici quod in qualibet prouintia debet esse unus iudex principalis et maior coram quo tractentur negotia prouintialia" (Mochi Onory 1951: 154).

dictum est de imperatore, dictum habeatur de quolibet rege uel principe, qui nulli subest" (Calasso 1957: 67), equiparando así el estatuto jurídico del rey al del emperador. Expresaría la misma convicción acerca de la *iurisdictio* de cualquier "princeps, qui supra se dominum non habet" en su *Apparatus* (ca. 1202) de glosas al *Decretum*, en el cual concluye que "unusquisque [rex] tantam habet iurisdictionem in regno suo quantam habet imperator in imperio", y añadía que la soberanía de los reyes contaba con la aprobación del pontífice, "diuisio enim regnorum iam iure gentium introducta a papa approbatur", una posible referencia a la decretal *Per uenerabilem*.[422] A este mismo respecto, el canonista inglés afirmaba que los pueblos cristianos habían cedido a sus respectivos reyes el *imperium* y la *potestas*, igual que, siglos atrás, el *populus Romanus* a su *imperator*: "Cum lege regia [...] imperio lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. [...] Idem et de rege in regno suo".[423] De ahí que "reges habeat potestatem condendi leges, sicut et imperatores" (Post 1964: 465, n. 105).[424]

Defenderían la soberanía de los *reges* otros canonistas, especialmente los de origen hispano, como Lorenzo Hispano,[425] Juan de Dios y Vicente Hispano,[426] todos ellos activos en la primera mitad del siglo XIII. Destaca por la contundencia de sus convicciones Vicente Hispano, quien, además de afirmar la soberanía de los monarcas hispanos, reclamaba para ellos un imperio propio:

---

[422] "Et quod dictum este de imperatore [ad. v. *Denique*: *Imperatores rebus humanis tantum praesident. Ideoque de clericis iudicare non possunt*], habeatur repetitum de quolibet principe, qui supra se dominum non habet. Unusquisque tantam habet iurisdictionem in rengo suo, quanta, habet imperator in imperio. Diuisio enim regnorum iam iure gentium introducta a papa approbatur [*Per uenerabilem*], licet antiquo iure gentium unus imperator in orbe esse debet" (Post 1964: 464). Según matiza Calasso: "Il tratto veramente notevole e originale del pensiero di Alano sta propio, a mio parere, in questo fondamento storico e giuridico ch'egli pone alla esistenza e legittimazione degli ordinamenti particolari: i quali si sono generati non dal frantuarsi di quella unità dell'Impero di Roma, ch'era creazione divina, e perciò etera, ma entro l'orbita di condesta unità, in virtù di un nuovo *ius gentium* che si è sostituito all'antico: *diuisio regnorum* designa appunto questo crearsi, entro l'imperio universale, di piccoli imperi, i quali concentrano nel propio ordinamento gli stessi poteri di quest'ulimo" (Calasso 1957: 65).

[423] A *Dist.* 2, c. 5 *Constitutio.*

[424] A *Dist.* 8, c. *Quo iure ad v. regum iura.*

[425] "Largo uocabulo quilibet potest imperator dici, qui habet quibus imperet. Unde quicunque est approbatus ab ecclesia siue rex siue imperator et est catholicus cum credo imperatorem uel regem. Extra ecclesiam nullum credo imperatorem" (Mochi Onory 1951: 237).

[426] "Dicas ergo quod omnia sunt imperatoris quoad iurisdictionem. Sic et omnia quae sunt in regno suo sunt regis quantum ad iurisdictionem generalem, unde omnes homines qui sunt in regno Franciæ sunt sub potestate et principatus regis Franciæ et in eis habet imperium generalis iurisdictionis et potestatis" (Post 1964: 465).

> Spanish canonists, indeed, were perhaps more zealous than the English for national pride and independence. Vincentius Hispanus, in ideas expressed between 1215 and 1250, scorned the French and declared that the Germans had lost any claim to the traditional, universal Roman Empire. The Spanish, superior in valor and deeds to the French and Germans, were building a separate empire of their own (Post 1964: 466).

Para otros canonistas, en cambio, predomina la idea del poder universal del emperador. En este sentido, a principios del siglo XIII, en unas glosas a la decretal *Per uenerabilem* de Inocencio III y al *Decretum* (1215-1220), Juan Teutónico considera que "est autem imperator super omnes reges y omnes naciones sunt sub eo" y, por tanto, "nec aliquid regnum potuit eximi ab imperio", ciertamente "the strongest possible emphasis on the universalism of the Roman Empire" (Post 1964: 458).[427]

Al glosar la decretal *Per uenerabilem*, el canonista germano apunta que la independencia del rey de Francia sería únicamente *de facto*, no *de iure*,[428] mientras que, en otras glosas, parece reconocer la soberanía de los reyes de España, por haber recuperado el imperio de las garras del enemigo.[429] Adoptan una posición similar Hostiensis, Bernardo de Parma y Jacobus de Albenga, quienes abogan por una soberanía *de facto*, no *de iure*, para los *reges liberi*, entre ellos el *rex Hispaniæ* (Post 1964: 459-461).

Acerca de la soberanía real se pronunciarían también los civilistas, por ejemplo Azo, quien escribe, en una de sus *Quæstiones* (1210), que "quilibet rex hodie uidetur eandem potestatem habere in terra sua quam imperator, ergo potuit facere quod sibi placet", siempre y cuando fuese *ratione publicae utilitatis* (Pennington 1993: 35). Para Accursius también, los *Francigenæ et alii ultramontani* no

---

[427] "Est autem imperator super omnes reges, ut vii. q. i. *in apibus* [c. 41], et omnes naciones sunt sub eo, ut xi. Q. i. *hec si quis, ver. volumus* [c. 34]; et dicit lex ipse enim est princeps mundi et dominus, ut ff. ad 1. ro. *deprecatio domine* [D. 2, 14, 9]. Etiam iudei sub eo sunt, C. *de iudeis, iudei* [1, 9, 8]; et omnes prouincie sunt sub eo, ut lxiii. di. adri. [c. 22], nisi aliquis se doceat exemptum, ut xxiii. Q. viii, c. s*i in mortem ecce* [p.c. 20]. Nec aliquid regnum potuit prescribere exempcionem, cum non habeat locum in hoc prescriptio, infra, *de prescri. cum ex officii* [*Comp. III*, 2, 17, 6; *Decr. Greg. IX* 2, 26, 16]. Nec aliquid regnum potuit eximi ab imperio, quia illus esset acefalum [...] et esset monstrum sine capite" (Post 1964: 457-458).

[428] "De iure tamen subest romano imperatori" (Post 1964: 458, n. 78).

[429] "Fateamur ergo Imperatorem esse dominum mundi. [...] Obstat quod reges Hispaniæ, cum non subessent Imperio, regnum ab hostium faucibus eruerunt". Si bien, observa Gaines Post, es posible que "this objection was added later by someone else [...], for in the main body of the gloss Johannes states that the emperor rules over the provinces of France and Spain, unless they can provide their exemption. [...] On the whole, therefore, Johannes is unwilling to grant independence even to Spain" (Post 1964: 458-459).

son súbditos del emperador, *ei non subditi sunt*, o, en todo caso, lo son *non sacramento*, sino *ratione imperii Romani*, "that is, the French are not vassals of the emperor Frederick Barbarossa, but they are his subjects because they were in the Roman Empire of Justinian".[430]

Los tratados jurídicos no tardarían en hacerse eco de los debates mantenidos por canonistas y civilistas. Ya en la primera mitad del siglo XIII, el *De legibus et consuetudinibus Angliæ* (1220-1230), atribuido a Henry de Bracton, concentraba en manos del monarca inglés "omnia iura quæ ad coronam et laicalem pertinent potestatem", y le otorgaba las mismas prerrogativas que al emperador romano.[431]

El *Tractatus super feudis et homagiis* (1256) de Jean de Blanot formado en Bolonia, afirmaba que el *rex Francie* no tenía superior alguno *in temporalibus*, "nam in temporalibus superiorem non recognoscit" —"Rex Franciæ in regno suo princeps est, nam in temporalibus superiorem non recognoscit"—, y, por tanto, tenía, en su reino, la misma jurisdicción que el emperador en el imperio.[432]

---

[430] [Accursius, *Glossa* a *Libri Feudorum* 2, 53, 1, ad. v. *imperio*]: "Et ita uidetur quod lex ista non habet locum nisi inter illos qui ei subditi sunt. Sed nunquid tenet Francigenas et alios ultramontanos, qui ei non subditi sunt? Uidetur quod non, ex eo quod hic subiicit, *Nostro subiecti imperio, etc.* Sed dicas, quod eos similiter tenet; quoniam licet ei non sint sacramento subditi, sed tamen ratione imperii Romani, sub quo esse debent, cum ipsi fuerint de imperio Iustiniani" (Post 1964: 455-456, n. 67).

[431] "Et sciendum quod ipse dominus rex, qui ordinariam habet iurisdictionem et dignitatem et potestatem super omnis qui in regno suo sunt. Habet enim omnia iura in manu sua quæ ad coronam et laicalem pertinent potestatem et materialem gladium qui pertinet ad regni gubernaculum. Habet etiam iustitiam et iudicium quæ sunt iurisdictionis, ut ex iurisdictione sua sicut dei minister et uicarius tribuat unicuique quod suum fuerit. Habet etiam ea quæ sunt pacis, ut populus sibi creditus in pace sileat et quiescat, et ne quis alium uerberet, uulneret uel male contrectet, ne quis rem alienam per uim et roberiam auferat uel asportet, ne quis hominem mahemiet uel occidat. Habet etiam coertionem ut delinquentes puniat et coercet. Item habet in potestate sua ut leges et constitutiones et assisas in regno suo prouisas et approbatas et iuratas, ipse in propria persona sua observet et a subditis suis faciet observari. Nihil enim prodest iura condere, nisi sit qui iura tueatur. Habet igitur rex huiusmodi iura siue iurisdictiones in manu sua. Habet etiam præ ceteris omnibus in regno suo priuilegia de iure gentium propria, quæ de iure naturali esse deberentinventoris sicut thesaurus, wreccum, grassus piscis, sturgio, wayuium, quæ in nullius bonis esse dicuntur. Habet etiam de iure gentium in manu sua, quæ de iure naturali deberent esse communia, sicut feras bestias, et aues non domesticas, quæ deberent esse communia de iure naturali per apprehensionem et captionem et aucupationem. Item per occupationem et apprehensionem rei alterius, ut si quid abiciatur et pro derelicto habeatur. Ea uero quæ iurisdictionis sunt et pacis, et ea quæ sunt iustitiæ et paci annexa, ad nullum pertinent nisi tantum ad coronam et dignitatem regiam, nec a corona separari poterunt cum faciant ipsam coronam. Est enim corona facere iustitiam et iudicium, et tenere pacem, et sine quibus corona consistere non poterit nec tenere. Huiusmodi autem iura siue iurisdictiones ad personas uel tenementa transferri non poterunt, neque a priuata persona possideri, neque usus, neque executio iuris, nisi hoc datum esset ei desuper, sicut iurisdictio delegata, nec delegari poterit, quin ordinaria remaneat cum ipso rege" (Woodbine 1968-1977: II, 166-167).

[432] "Nam sicut omnia sunt imperatoris quantum ad iurisdictionem, cum sit mundi dominus, sic omnia, quæ sunt in regno, sunt regis quantum ad iurisdictionem, ut C. de qua. pres. l. bene a Zenone [C. 7, 37, 3] ff. ad. 1. ro. de iactu, 1. deprecatio [D. 12, 2, 9]" (Calasso 1957: 117).

Asimismo, el canonista Guillermo Durando sostiene, en su *Speculum iudiciale* (ca. 1278), que "Rex Franciæ in regno suo princeps est"; mientras que Marinus de Caramanico, jurista al servicio de Carlos I de Nápoles y Sicilia, insiste en su *Procœmium in Constitutiones Regni Siciliæ* , en la *exemptio imperii* y en la *libertas* del rey de Sicilia, un *rex liberus*, "nullius alterius potestati subiectus" (Calasso 1957: 180).

Tal fue el impacto de la máxima jurídica que Tomás de Aquino tomaría como referencia la "condizione giuridica del *rex in regno suo* (*plenitudo potestatis*)" para "chiarire la *plenitudo potestatis* spettante al pontefice":

> Papa habet plenitudinem potestatis pontificalis quasi rex in regno, episcopi vero assumuntur in partem sollicitudinis quasi iudices singulis civitatibus præpositi (Calasso 1957: 110).[433]
>
> El papa ostenta la plenitud del poder pontificio, cual rey en su reino, mientras que los obispos tienen solo una parte de la solicitud pastoral, cuales jueces delegados en las ciudades.

❦

En la línea abierta por la mayoría de los canonistas y, muy especialmente, por los canonistas hispanos, como Lorenzo Hispano, Juan de Dios y Vicente Hispano, los autores de la *Segunda Partida* se pronuncian a favor de una soberanía no solo *de facto*, sino también *de iure* del rey en su reino, cuyo poder equiparan al del emperador, de ahí que los términos *emperador* y *rey*, coordinados o yuxtapuestos, funcionen como sinónimos. En más de una ocasión, se insiste incluso en la superioridad del cargo real frente al imperial, posición doctrinal que parece indicar una posible desvinculación del proyecto de las *Partidas* del *fecho de imperio*:

> Sabida cosa es que todos aquellos poderes que de suso diximos que los Emperadores han o deuen auer en las gentes de su imperio, que essos mismos han los Reyes en las de sus rreynos, e mayores (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley VIII*, *Qual es el poder del Rey, e como deue vsar del*, 5v-6r).

---

[433] Citado también por Gierke 1900: 144, n. 131; Ladner 1983: 506; Wilks 2008: 335, n. 4;

Rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator

↓

Los Reyes tienen, en sus reinos, *los mismos poderes* que el Emperador en el imperio:

"Vicarios de Dios son los Reyes cada vno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio" (*Título I, Ley V, Que cosa es el Rey*). "Sabida cosa es que todos aquellos poderes que de suso diximos que los Emperadores han e deuen auer en las gentes de su imperio, que essos mismos han los Reyes en las de sus reynos" (*Ibíd.*, *Ley VIII, Qual es el poder del Rey, e como deue vsar del*).

> Inocencio III, Decretal *Per uenerabilem*
Canon *In apibus*

≃ [canonistas] Huguccio de Pisa, Alano el Inglés, Ricardo el Inglés;
[~ hispanos] Lorenzo Hispano, Juan de Dios, Vicente Hispano
[civilistas] Azo, Accursius
[tratados jurídicos] Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*
Juan de Blanot, *Tractatus super feudis et homagiis*
Guillermo Durando, *Speculum iudiciale*
Marinus de Caramanico, *Prooemium in Constitutiones Regni Siciliæ*

≠ [canonistas] Juan Teutónico, Hostiensis, Bernardo de Parma, Jacobus de Albenga

Además de adaptar contenidos de derecho romano a las necesidades particulares del poder real, labor iniciada por los canonistas, el texto alfonsí aduce también argumentos a favor de la preeminencia del poder real frente al imperial. Expuestos en las *Leyes VI, VII* y *VIII*, los argumentos invocados por la *Segunda Partida* son tanto de orden histórico, como jurídico.

Entre los argumentos históricos, se menciona la antigüedad del poder real y, por tanto, su anterioridad al imperial. Según la *Segunda Partida*, que cita a "los sabios antiguos e sañaladamente Aristoteles en el libro que se llama *Politica*":

> Rey tanto quiere dezir como regidor, ca sin falla, a el pertenesce el gouernamiento del reyno.[434] E segund dixeron los sabios antiguos e sañaladamente Aristoteles en el libro que se llama *Politica*, en el tiempo de los gentiles, el Rey non tan solamente era el guiador e cabdillo delas huestes, e juez sobre todos los del reyno, mas aun era señor en las cosas espirituales que estonces se fazian por reuerencia, e por honrra de los dioses, en que ellos creyan.[435] E por ende los llamauan Reyes, porque regian tambien en los temporal, como en lo espiritual (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley VI*, *Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado*, 5r).

> Complidas e verdaderas razones mostraron los sabios antiguos porque conuino que fuesse Rey, mas de aquellas que de suso diximos del emperador. E como qer que ante fablamos del por la honrra del imperio que del Rey,[436] pero, antiguamente, primero fueron los Reyes que los Emperadores (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley VII*, *Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*, 5r).[437]

---

434 *Rex a regendo* (I, 29, 3). Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*: "Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando, quia rex est dum bene regit" (Woodbine 1968-1977: II, 305). Juan de Gales, *Communiloquium*: "Rex dicitur a regendo, recte faciendo nomen regis tenet peccando amittit. Rex eris si recte facis, aliter non eris" (I, 11, *Quod princeps coherceat sensus suos ab omni concupiscentia*).

435 *Politica*, 1285 b: "Βασιλείας μὲν οὖν εἴδη ταῦτα, τέτταρα τὸν ἀριθμόν, μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους αὕτη δ᾽ ἦν ἑκόντων μέν, ἐπὶ τισὶ δ᾽ ὡρισμένοις: στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος".

436 La estructura de la *Segunda Partida*, que trata, en primer lugar, del emperador, obedece, por tanto, a la *honrra* debida al *imperio*, y no necesariamente a la superioridad del poder imperial. Además, todos los argumentos expuestos para demostrar la independencia y la soberanía del poder imperial se asimilan, ahora, al poder monárquico.

437 *Dig.*, 1, 2, 2, 1 "Pomponius I.S. enchir.: "Et quidem initio ciuitatis nostræ populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur". Además del *Corpus Iuris Civilis*, los autores de la *Segunda Partida* podían haberse referido a textos clásicos, como, por ejemplo, el *De bello Catilinæ* de Salustio, citado, en un contexto similar y con la misma finalidad, por Marinus de Caramanico en su proemio al *Liber augustalis*: "Et ut altius exordiamur materiam, primum *in terris nomen imperii* regis fuit, prout historiographus ille Salustius recitat in principio libri sui [*De bello Catilinæ*, II]" (Calasso 1957: 180).

A la primacía honorífica del título imperial, justificada por su finalidad unificadora y pacificadora, el texto alfonsí antepone la preponderancia histórica e institucional del poder real, origen de todo ordenamiento social, político y jurídico. Al citar el texto aristotélico, la *Segunda Partida* pretende, asimismo, recordar la imagen de la realeza sagrada, que concentraba tanto las funciones jurídica y militar del poder temporal, como la función religiosa del poder espiritual.[438] De ahí que:

> E señaladamente tomo el Rey nome de nuestro señor Dios: ca assi como el es dicho Rey sobre todos los Reyes,[439] porque del han nome, e los gouierna e los mantiene en su lugar en la tierra, para fazer justicia e derecho, assi ellos son tenudos de mantener e de guardar en justicia e en verdad a los de su señorio. E aun otra manera mostraron los sabios porque el Rey es assi llamado, e dixeron que Rey tanto quiere dezir como regla, ca assi como por ella se conoscen todas las torturas, e de endereçan, assi por el Rey son conoscidos los yerros e enmendados (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley VI*, *Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado*, 5r).

Entre los argumentos de orden jurídico que invoca el texto alfonsí, destaca la naturaleza hereditaria del poder real frente al carácter electivo del poder imperial:

> El tiene el Rey lugar de Dios para hacer justicia e derecho en el reyno, en que es señor, bien assi como de suso diximos que lo tiene el Emperador en el imperio. E aun de mas, que el Rey lo tiene por heredamiento, e el Emperador por elección (López 1555: *SP*, II, *Título I*, Ley VII, *Porque conuino que fuesse rey e que lugar tiene*, 5v).

> Sabida cosa es que todos aquellos poderes que de suso diximos que los Emperadores han e deuen auer en las gentes de su imperio, que essos mismos han los Reyes en las de sus reynos, e mayores. Ca ellos non tan solamente son señores de sus tierras, mientra biuen, mas aun a sus finamientos las pueden dexar a sus herederos, por que han el señorio por heredad, lo que non pueden fazer los Emperadores, que lo ganan por eleccion, asi como de suso diximos (López 1555: *SP*, II, *Título I*, *Ley VIII*, *Qual es el poderio del rey y como deue vsar del*, 5v).

---

[438] El poder espiritual es, por tanto, un poder derivado del real. Sobre la concentración de los dos poderes en manos del emperador, había escrito, a finales del siglo XII, Huguccio: "Up until the coming of Christ, the imperial and pontifical rights were not separated, for the same man was emperor and pontiff, as at *Dist.*, 21 c. 1. But the offices and rights of the emperor and the pontiff were separated by Christ and some things, namely the temporal affairs, were assigned to the emperor, others, namely spiritual affairs, to the pontiff, and this was done for the sake of preserving humility and avoiding pride. If the emperor or the pontiff held all offices he would easily grow proud but now, since each needs the other and sees that he is not fully self-sufficient, he is made humble. [...] Here it can clearly be gathered that each power, the apostolic and imperial, was instituted by God and neither is derived from the other, and that the emperor does not have the sword from the apostle" (Tierney 1988: 122). Si bien el comentario de Huguccio contemplaba el poder imperial y el pontificio, la *Segunda Partida* traslada dicho debate a los poderes imperial y real.

[439] *Rex regum et dominus dominantium*, según 1 *Timoteo*, XV; *Apocalipsis*, XIX, 15-15.

Máximo exponente de un cada vez más acentuado sentimiento soberanista, las *Siete Partidas* equiparan al rey al emperador y asimilan las prerrogativas del poder imperial al poder monárquico, considerado superior por sus orígenes sagrados y por su antigüedad. Una tesis del *rex in regno suo imperator* que defiende no solo desde la exégesis canonista y la reinterpretación del derecho romano, como la mayoría de los juristas coetáneos, sino también desde las consideraciones acerca del régimen monárquico que el *Philosophus* había incluido en su *Política*.

La preeminencia del poder real frente al imperial

↓

"Complidas e verdaderas razones mostraron los sabios antiguos porque conuino que fuesse Rey, mas de aquellas que de suso diximos del emperador. E como qer que ante fablamos del por la honrra del imperio que del Rey, pero, antiguamente, primero fueron los Reyes que los Emperadores (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley VII, Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*, 5r)".

> Aristóteles, *Política*
¿ Salustio, *De bello Catilinæ*?

≈ Marinus de Caramanico, *Prooemium in Constitutiones Regni Siciliæ*
[Salustio, *De bello Catilinæ*]

Un concepto muy vinculado al de soberanía monárquica y, por tanto, al surgimiento de un sentimiento patriótico es el del reino entendido como *tierra*, como *patria propria* frente a la *patria communis* del *imperium*, o a la *patria æterna* de la *communitas christiana*.[440] Partidarios de la independencia y de la soberanía del *regnum Hispaniæ* bajo el mando de un rey cuyas prerrogativas igualan y hasta exceden las del emperador, los autores de la *Segunda Partida* dedican un título entero, el *Título XI*, a *Qual deue el Rey ser a su tierra*, concretamente, *Como deue el Rey amar a su tierra*, *Como deue el Rey honrrar a su tierra* y *Como el Rey deue guardar su tierra*.

A fin de respaldar las ansias soberanistas de los *reges liberi*, que gozaban de la *exemptio imperii*, civilistas y, en mayor medida, canonistas, entre ellos los de origen hispano, reinterpretan los contenidos más patrióticos del *Corpus Iuris Ciuilis*, al mismo tiempo que recuperan, gracias a los clásticos latinos —Cicerón, Salustio, Horacio, Virgilio, Séneca o Valerio Máximo—,[441] una retórica que ensalza la *pietas* y el *amor patriæ* por encima de cualquier otra obligación feudal.

Al *Corpus Iuris Ciuilis* remite el texto alfonsí al incluir el amor y el respeto debidos por todos los ciudadanos hacia su *tierra*, “que dizen, en latín, patria”, entre los postulados del *derecho de las gentes*:[442]

> E otrosi son tenudos los omes de loar a Dios e obedescer a sus pades e a sus madres e a su tierra que dizen en latín patria (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley II*, *Del derecho natural, e de las gentes*, 4v).

---

[440] Kantorowicz 1957: 232-272; Koht 1947; Post 1953, 1964: 434-493. Para una visión más general, véase: Hirsch 2001; Viroli 1997.

[441] Principalmente, los ciceronianos *De inuentione*, 22, 66: “Pietatem quæ erga patriam, aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conseruare moneat”; *De officiis*, 1, 7, 57: “Omnium societatum nulla est grauior, nulla carior quam ea quæ cum republica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est, por qua quis bonus dubitet mortem oppetere si ei sit profuturus”; y el *Somnium Scipionis*, del diálogo *De re publica*, 6, 16: “Iustitiam cole et pietatem, quæ cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est”. Igualmente familiar podía resultar un conocido fragmento del *De ciuitate Dei*, V, 18, donde Agustín de Hipona identifica *res publica*, *res patriæ* y *res communis*: “Rem publicam, id est rem populi, rem patriæ, rem communem”.

[442] *Dig.*, 1, 1, 2, Pomponius I.S. enchir.: “Ueluti erga deum religio: ut parentibus et patriæ pareamus”.
La *Ley I*, *Como el pueblo deue punar de fazer linaje para poblar la tierra*, del *Título XX*, propone también una fuente bíblica —*Génesis*, I, 28—, que enfoca el sentimiento patriótico desde la perspectiva de un deber propio de la naturaleza primera del hombre: “Acrescentar e amuchiguar e fenchir la tierra fue el primero mandamiento que Dios mando al primero ome e muger, despues que los ouo fecho. E esto fizo porque entendio que esta es la primera naturaleza, e la mayor, que los omes pueden auer enla tierra en que han de beuir” (López 1555: 68r).

Al igual que para los antiguos romanos, el amor por la *tierra* o *patria* es, para los autores de la *Segunda Partida*, un sentimiento tan intenso y tan profundo como el amor a Dios y la piedad filial —*amor*, *charitas*, *pietas*, *pia sollicitudo*—, y, a la vez, un deber y una obligación, inherentes a la condición social del ser humano, unido a sus conciudadanos por un mismo bien común —*officium*—.

Segunda Partida, Título XI, Título XI, Qual deue el Rey ser a su tierra

↓

"E otrosi son tenudos los omes de loar a Dios e obedescer a sus pades e a sus madres e a su tierra que dizen en latín patria".

> *Dig.*, 1.1.2

≃ Vicente Hispano
Vicente de Beauvais, *De morali principis institutione, Speculum doctrinale*
Guillermo Peraldo, *De eruditione principum* [Pseudo Cipriano]
Juan de Gales, *Communiloquium, Breuiloquium de uirtutibus* [Cicerón, Séneca, Valerio Máximo, Vegecio, Agustín de Hipona, Avicena]
Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ* [Cicerón]

Aunque el amor por la patria o *tierra* y el deber de defenderla contra los enemigos ya figuraba en la literatura ético-política coetánea e inmediatamente anterior,[443] la *Segunda Partida* es el primer *speculum principis* que amplía el esquema inspirado en las especies de la prudencia aristotélica —ética, económica y política—, para añadir una nueva forma de prudencia, a la cual podríamos llamar, no sin cierta inexactitud

[443] En el *De morali principis institutione*, Vicente de Beauvais menciona entre los deberes del príncipe: "Patriam contra inimicos defendere". Coincide Guillermo Peraldo, en el *De eruditione principum*: "Patriam fortiter et iuste contra inimicos defendere", una cita del *De duodecim abusiuis sæculi* que recuerda, también, Juan de Gales, en su *Communiloquium*, que dedica un capítulo a *Quanta sustinuerunt et fecerunt antiqui pro salute reipublice*, donde ofrece *exempla antiquorum et facta circa rempublicam agendam et conseruandam*, concretamente, citas de Valerio Máximo, Vegecio, Agustín de Hipona, Séneca, Cicerón y Avicena, entre otros.

terminológica, *prudencia cívica* o *patriótica*, y que sería, igualmente, una especie de la *prudencia legislativa*.

Así pues, en la estructura del texto alfonsí, podría converger, además de la tripartición aristotélica de la filosofía práctica y del *ordo amandi* agustiniano, el esquema mental de la *pietas* romana: el culto a Dios, en primer lugar, a los padres y a los parientes, en segundo lugar, y a la patria y al resto de conciudadanos, en tercer y último lugar.[444]

Si, gracias a la *prudencia militar*, se defiende la patria de los enemigos, la virtud contemplada en el *Título XI* de la *Segunda Partida* excede, como veremos, el ámbito militar, y requiere de la *prudencia legislativa* en cuanto expresión más alta de la *prudencia política*. Sobre la prudencia militar propiamente dicha, leemos, en la *Ley IV*, *Como el Emperador deue vsar de su poderio*, del *Título I*:

> Otrosi dixeron los sabios antiguos que el Emperador deue vsar en tiempo de guerra, de armas, e de todas aquellas cosas, de que se puede ayudar contra sus enemigos por mar, o por tierra. E aun mostraron que se deuia aconsejar el Emperador en fecho de guerra con los omes honrrados, e con caualleros, e con los otros que son sabidores della, e qua han a meter y las manos, quando menester fuere. E deue vsar de su poderio por consejo dellos, bien assi como se guia por consejo delos sabidores de derecho, para toller las contiendas que nascen entre los omes (López 1555: 4v).

Una prudencia militar que, según la *Ley VIII*, *Qual es el poderio del Rey e como deue vsar del*, del mismo *Título I*, ha de poseer, a su vez, el rey, puesto que “deue vsar de su poderio, en aquellos tiempos e en aquella manera, que de suso diximos que lo puede e lo deue fazer el Emperador” (*Ibíd.*, 6r). Entro otras medidas, el rey deberá “mandar cercar las cibdades, e las villas, e los castillos, de buenos muros, e de buenos torres”, porque así será “más honrrada, e más noble, e más apuesta” y “demas es grand seguranca, e grand amparamiento de todos comunalmente, para

[444] Según explica Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiæ*, IIª-IIae q. 101 a. 1 co., *parentes* y *patria* se han de entender *lato sensu*: “Homo efficitur diuersimode aliis debitor secundum diuersam eorum excellentiam, et diuersa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario uero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per philosophum, in VIII *Ethic.* [1161 b]. In cultu autem patriæ intelligitur cultus conciuium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit”. El *cultus parentum* incluye también a los *consanguinei*, quienes *ex eisdem parentibus processerunt*, mientras que el *cultus patriæ* se extiende a los *conciues* y a los *patriæ amici*.

en todo tiempo" (*Ibíd.*, *Título XI*, *Ley II*, *Como deue el Rey honrrar a su tierra*, 32r).[445] De esta manera, "se non yerman las villas, nin los otros logares, ni se derriban los muros, ni las torres, ni las casas, por mala guarda" (*Ibíd.*, *Título XI*, *Ley III*, *Como el Rey deue guardar su tierra*, 32r).

El amor del rey por su *tierra* es, para los juristas alfonsíes, un deber militar, pero también una responsabilidad económica, social y política, de la que participa, a su vez, el pueblo, cuyas obligaciones hacia la tierra se recogen en el *Título XX*, *Qual deue ser el pueblo a la tierra onde son naturales*, de la *Segunda Partida*. Como las demás especies de la prudencia, la cívica o patriótica es una forma de racionalidad práctica, "que deue auer en dos maneras. La vna, en voluntad. La segunda, en fecho":

> E el amor que el rey la deue auer es en dos maneras. La vna, en voluntad. La segunda, en fecho. La que es en voluntad deue ser ser cobdiciando que sea bien poblada e labrada e plazerle siempre que aya en ella buenos tiempos. La segunda, que es de fecho, es en fazerla poblar de buena gente, e ante de los suyos que de los agenos, si los pudiere auer, assi como de caualleros, e de labradores, e de menestrales, e labrarla, porque ayan los omes los frutos della mas abondadamente (López 1555: *SP*, II, *Título XI*, *Ley I*, *Como deue el Rey amar a su tierra*, 31v).

Además de "guardar la tierra de los enemigos de manera que non puedan fazer en ella daño" (López 1555: 32r), el monarca deberá procurar, gracias a su prudencia y guiado por el consejo de los *omes sabidores*, "que sea bien poblada, e labrada, e plazer le siempre que aya en ella buenos tiempos": la *tierra* es un medio de subsistencia económica, puesto que "su gente biuen de las cosas que en ella son, e han della todo lo que les es menester, con que cumplen e fazen todos sus fechos" (*Ibíd.*, 31v). Asimismo, a fin de atender a *todos comunalmente* y a su *gran pro*, el monarca deberá "mandar fazer hospitales en las villas, do se acojan los omes, que non ayan a yazer en las calles, por mengua de posadas" y "alberguerias en los logares yermos, que entendieren que sera menester porque ayan las gentes do se

[445] Consejos que recordaba también el *De principis instructione* de Geraldo de Gales: "Urbes enim muris claudere, cingere fossatis, turribus erigere, armis atque alimentis copiose munire" (Warner 1891: 44). Ambos textos parecen tener presente el libro cuerto del *Epitome rei militaris* de Vegecio.

albergar seguramente",[446] para que "los omes hayan mayor sabor de beuir, e de morar en ella" (*Ibíd.*, 31v-32r).[447] La prudencia del rey, *padre* de sus súbditos,[448] y el amor por la tierra, su *madre*,[449] se convierten en el lazo de unión de un *pueblo* entendido como *universitas* o *communitas*, en definitiva, como *ayuntamiento* de *mayores*, *medianos* y *pequeños*, quienes, a su vez, deberán *amar, honrrar, guardar su tierra*, en pro del bien común, la *pro communal*.

Es igualmente interesante el imaginario que el texto alfonsí pone al servicio del particularismo monárquico. Destaca, por su riqueza simbólica y expresiva, la imagen pseudoaristotélica del reino como *huerta*, cuyo señor es el rey, y del pueblo como *arboles*. Las *leyes* y los *fueros* y los *derechos* son *valladar que la çerca*, mientras que los *iuezes* y las *iustiçias* son *paredes e setos* que la protegen para que "no entre ninguno a fazer danno" (López 1555: *SP*, II, *Título X*, *Ley III*, *Por que razones deue el Rey amar, e honrrar, e guardar a su pueblo*, 31r). Extraída de la *Poridat de las Poridades*, la imagen del reino como vergel era fácilmente asimilable a la representación metafórica de un reino entendido como unidad territorial sometida a la jurisdicción de un rey soberano.

No menos significativa es la imagen psico-política de las tres almas del pueblo, inspirada en la tradición del *De anima* aristotélico. A saber, el alma racional

---

446 La insistencia tanto en el *Título XI* como en el *Título XX* en la necesidad de poblar la tierra "de buena gente, e ante delos suyos, que de los agenos, si pudiere ser" recuerda el proceso de repoblación llevado a cabo en los territorios reconquistados a los musulmanes: "The second of the *Siete Partidas* attests to the the obvious importance of repopulation to Castilian ambitions both in a descriptive and prescriptive fashion. The king wished to warn future monarchs of the danger posed to the emerging sovereign territory by internar rebellion in lands sparsely populated by Christians" (Rojinski 2010: 79).

Destacan, asimismo, la importancia de la repoblación textos sapienciales como el *Libro de los doze sabios*: "Justiçia es poblamiento de la tierra" (Walsh: 1975: 93); o los *Bocados de oro*: "Por tres cosas se honrran los rreyes: o por poner fermosas leyes o por conquerir buenas conquistas o por poblar las tierras yermas".

447 En palabras de Geraldo de Gales, "nec solum ad uiuendum, uerum etiam ad secure feliciterque tempus agendum, plurimum prouidentia ualet", ya que "quid enim aliud agricultura, quid architectura, quid mercatura, quid artes mechanicæ tam uariæ, quid lini seu lanificii labor, nisi uitæ subsidia sub quadam prouidentia tam sedula sollicitudine curant?" (Warner 1891: 44).

448 "Como padre, que cria sus fijos con amor e los castiga con piedad" (López 1555: *SP*, II, *Título X*, *Ley II*, *Como el Rey deue amar e honrrar e guardar a su pueblo*, 30v).

449 "Ca esta les es assi como madre, de que salen al mundo, e vienen a ser omes" (*Ibíd.*, *Título XX*, *Ley I*, *Como el pueblo deue punar de fazer linaje para poblar la tierra*, 68r).

o *razonable*,[450] para "conoscer a Dios, amarlo y temerlo"; el alma sensible o *sentidora*,[451] para "conoscer, honrrar y guardar al Rey"; y el alma vegetativa o *criadera*,[452] para "amar a la tierra", la *tierra onde son naturales*:

---

450 "Dos entendimientos dixeron los sabios que ha el alma razonable. E es vno, para conoscer a Dios, e las cosas celestiales. E el otro, para entender, e obrar las cosas temporales. E con el primero entendimiento, deue conoscer a Dios, que es e qual es, e como todas las cosas son en el. E con el segundo deue conoscer las otras cosas que el fizo, en qual guisa las crio, e como las ordeno, e el pro que viene a los omes dellas" (López 1555: *SP*, II, *Título XII*, *Ley I*, *Como el el Rey e el pueblo deuen conoscer a Dios naturalmente*, 32v).

451 "Sentidora llamaron Aristo[teles] e los otros sabios a la segunda alma de que fizieron semejança al Rey. Ca segund esto, mostraron en que manera se deue el pueblo mantener con el. E dixeron que assi como aquella alma ha diez sentidos, que segund aquesto deue el pueblo ser e obrar en fecho de Rey diez cosas, para ser honrrado, e amado, e guardado complidamente dellos" (López 1555: *SP*, II, *Título XII*, *Ley I*, *Como el el Rey e el pueblo deuen conoscer a Dios naturalmente*, 32v).

De los diez sentidos, hay cinco externos o *de fuera*: la visión o el *ver*, la audición o el *oyr*, el olfato o el *oler*, el gusto o el *gustar*, y el tacto o el *tañer*; y cinco internos o *de dentro*: el sentido común o *seso comunal*, la fantasía o *fantasia*, la imaginación o *imaginacion*, la estimativa o *asmadera virtud*, y la memoria o *remembrança* (Avicena, *De anima*, IV, 1; Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, c. 78, a. 4). El texto alfonsí asociará dichos sentidos con los deberes y las obligaciones del pueblo, vasallos de su señor, el rey. Al incluir el sentido común o *seso comunal* entre los sentidos internos o *de dentro*, la *Segunda Partida* se aleja de la tradición averroista, que definía el sentido común como un sexto sentido externo, y se acerca a la interpretación de Avicena, seguida también por el Aquinate, quien fue el primero en incluir el sentido común entre los sentidos internos.

452 "Nodrescer, e acrescentar, e fazer linaje son tres virtudes que puso Aristoteles e los otros sabios por semejança al alma que llaman criadera. E segund assemejaron al pueblo en sus obras, queremos nos lo assi mostrar. Ca ya de las otras dos naturas del alma fablamos de suso eneste libro, segund lo ellos departieron, de que dieron semejante dela razonable a Dios e dela sentidora al Rey. E porende dezimos que assi como esta alma criadera obra delas tres virtudes naturalmente, por debdo de amor que ha para fazer las que otrosi es tenudo el pueblo a semejante desto, de obrar por amor en la tierra onde son naturales, en nodresciendola, e acescentandola e faziendo linaje en ella que la pueble. E en casa vna destas deuen obrar, segund que conuiene e de otra guisa non podrian mostrar amor verdadero ala tierra do moran. E como quer que los sabios, en sus libros, pusieron primeramente la virtud que es del nodrescer, e despues la del acrescentar, e de si la del engendrar, nos catando el ordenamiento deste nuestro libro, mudamos aquella manera. E fablamos primero dela virtud que es de fazer linaje, donde vienen las otras" (López 1555: *SP*, II, *Título XX*, *Qual deue ser el pueblo ala tierra onde son naturales*, 68r).

Una vez más, el texto alfonsí insiste en el deber del pueblo de *fazer linaje* para *poblar* la *tierra onde son naturales*, asociada, esta vez, no a un mandamiento bíblico, sino a la función generadora del alma vegetativo. Según el Aquinate, "la que tiene un fin más alto, noble y perfecto", puesto que "propio de algo perfecto es hacer algo igual a sí mismo [*De anima*, 416 b]" (*S. Th.*, Iª, c. 78, a 2).

Almas de tres maneras dixo Aristo[teles][453] e los otros sabios que son naturalmente en las cosas que biuen. E la vna dellas llamaron criadera: e tal como esta han los arboles, e las plantas, e todas las otras yeruas de la tierra. E a la segunda dixeron sentidora, e esta han todas las cosas que biuen, e se mueuen naturalmente por si mismas. E a la tercera llamaron alma razonable, que ha ensi entendimiento, para saber conoscer las cosas, e departir las con razon. E las otras dos sobredichas, e esta de mas, han los omes tan solamente e non otra animalia alguna. Onde dixeron los sabios que assi como ayunto Dios en el ome estas tres maneras de almas, que segund questo deue el amar tres cosas, de que le deue venir todo bien, que espera aquer en este mundo, e en el otro. La primera es a Dios. La segunda a su Señor natural. La tercera a su tierra (López 1555: *SP*, II, *Título XII, Ley I, Como el el Rey e el pueblo deuen conoscer a Dios naturalmente*, 32r).[454]

[453] En el *De anima*. Con otros sabios, los autores de la *Segunda Partida* podrían referirse tanto a la tradición occidental del tratado aristotélico (Gundisalvo, Tomás de Aquino), como a su tradición árabe e islámica (Avicena, Algazel, Avempace, Averroes, principalmente Avicena y Averroes, citados por Tomás de Aquino).

La imagen supone una correspondencia microcosmos-macrocosmos, puesto que las tres almas se encuentran en la naturaleza de cada ser humano, así como en el ser social y político del reino: "Assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que en ellos son, fazen vn mundo, que es llamado mayor, otrosi el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assi como el mundo mayor ha muebda, e entendimiento, e obra, e acordança, e departimiento, otrossi lo ha el ome segund natura. E deste mundo menor, de que el tomo semejança al ome, fizo ende otra que asemejo al rey e al reyno, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado, e mostro que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el cuerpo el mas noble lugar, e lo fizo como rey, e quiso que todos los sentidos, e los miembros, tambien los que son de dentro que non parescen, como las que de fuera, que son vistos, le obedesciessen, e le siruiessen, asi como señor, e gouernassen el cuerpo, e lo amparassen asi como a reyno" (López 1555: *SP*, II, *Título IX, Ley I, Que quiere dezir oficio, e quantas maneras son de oficiales*, 21r). La imagen del *mundo mayor* o macrocosmos-*mundo menor* o microcosmos, procedente de la *Poridat de poridades*, es encefalocéntrica, a diferencia de la de las tres almas, que es cardiocéntrica. Se trata de una imagen de largo abolengo, muy presente en la literatura política helenística, por ejemplo, en los fragmentos de Estenidas, así como en la tradición neoplatónica, muy marcadas por el *Timæus*. En la literatura política y teológica, la encontramos en el *Policraticus* de Juan de Salisbury, o bien en Tomás de Aquino. Es también frecuente en los tratados éticos y morales árabes e islámicos, muy influenciados, a su vez, por el neoplatonismo, por ejemplo, en Alfarabi o en Algazel. Para un histórico de la imagen, véase: Conger 1922.

[454] En el *Título IX, Qual deue el Rey ser a sus officiales, e a los de su casa, e de su corte, e ellos a el*, de la *Segunda Partida*, se compara a los oficiales del rey con "los sesos e los miembros que siruen al entendimiento del ome", *departimiento* extraído del "libro que fizo Aristoteles a Alexandre de como auia de ordenar su casa e su señorio": "Assi como los sesos e los miembros que siruen al entendimiento del ome como a rey eran en tres maneras, e las dos muestran mas su obra de dentro del cuerpo, la tercera de fuera. E la primera manera de dentro es de los sesos que obran en puridad, assi como imaginando, pensando, remembrando en su voluntad de lo que quiere fazer, o dezir. La segunda manera es de los que obran a gouernamiento e ayuda del, assi como los miembros principales, que son dentro del cuerpo que le ayudan a biuir. La tercera manera, de los otros que obran mas de fuera del cuerpo son a guardamento e amparança del, assi como en las cosas que omne vee, e oye, e gusta, e huele, e tañe. Otrosi a semejança desto, dixo que deuia el rey tener oficiales que le siruiessen en estas tres maneras. Los vnos, en las cosas de puridad. Los otros a guarda e a mantenimiento e gouierno de su cuerpo. Los otros a las cosas que pertenescen a honrra e aguardamiento e amparança de su tierra" (López 1555: *SP*, II, *Título IX, Ley I, Que quiere dezir oficio, e quantas maneras son de oficiales*, 21r).

Aunque implica la misma visión jerárquica y descendente del poder que, por ejemplo, la representación somática del reino, muy común en la tratadística occidental desde el *Policraticus* de Juan de Salisbury hasta el *De regimine principum* de Egidio Romano, la imagen de las tres almas evoca la realidad concreta de una *tierra* que, junto con la justicia del rey y de sus oficiales, se convierte en uno de las fuerzas unificadoras del reino. La tierra que trabajaban los labradores de la imagen salesburiana —los pies que, con su caminar, aguantan el peso del cuerpo político—, ya no es un mero terreno agrícola, con una única y exclusiva función económica, sino que es, sobre todo, la *patria*, la *madre* y la "primera naturaleza e la mayor" de todos sus hijos naturales.

Es, asimismo, interesante la imagen implícita del rey como alma de su pueblo y de su tierra, concretamente como alma sensible o *sentidora*, una representación de la esencia del poder real que recuerda una célebre imagen de Algazel en el *Libro XXI* de su *Revivificación de las ciencias religiosas*, donde, al tratar de la naturaleza del alma y del conocimiento de sí mismo, el místico compara los sentidos con los ejércitos del alma, y el cuerpo, con un vehículo:

> The heart has two armies: an army seen with the eyes, and an army seen only by insight. The heart is as king, and the armies are as servants, and helpers, and this is the meaning of army. Now its army, which is visible to the eyes, includes the hand, the foot, the eye, the ear, the tongue and the rest of the members, both inner and outer. These all serve the heart and are in subjection thereto, and it is the disposition of them, and repels for them. They were created with an inherent disposition to obey it, and cannot disobey it or rebel against it. For if it orders the eye to be opened, it is opened; if it orders the foot to move, it moves; if it orders the tongue to speak and is fully determined in the matter, it speaks; and so also for the rest of the members. The subjection of the members and the senses to the heart resembles from one point of view, the subjection of the angels to God, the Exalted; for they were created with an inherent disposition to obedience, and they cannot disobey Him. [...] The heart needs these armies because of its need for a vehicle, and for provision for that jourey for which it was created, the journey to God. [...] The vehicle of the heart is the body alone; its provision is knowledge alone; and the means of attaining the provision for the journey and supplying one's self therewith lie only in righteous acts (Skellie 2010: 13-14).

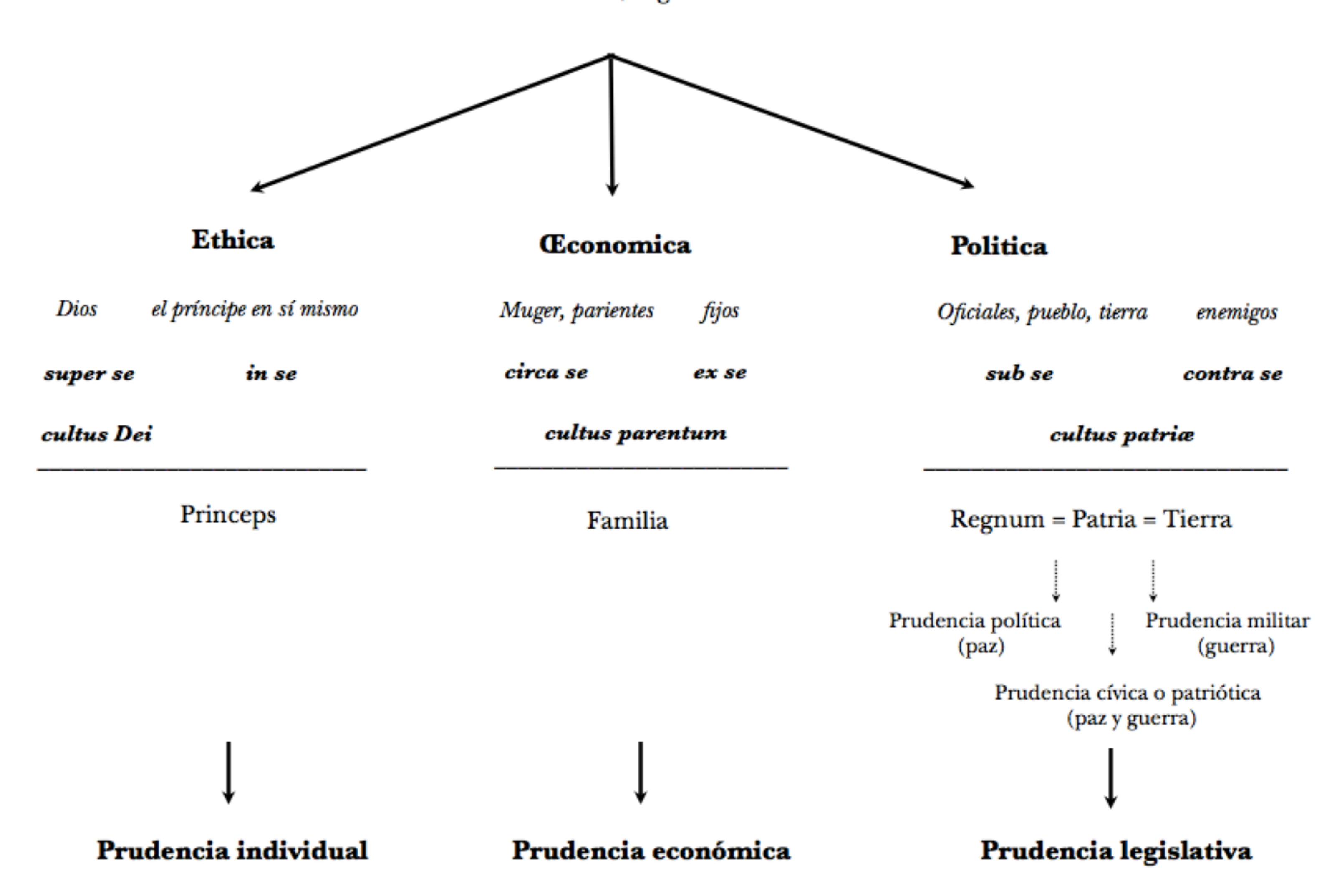
Y ofrece un ejemplo, en el cual compara el cuerpo con una ciudad y el alma, con el rey, aunque desde una perspectiva neoplatónica:[455]

[455] En la *República*, Platón asocia la parte racional-calculadora del alma con los gobernantes; la impulsiva, con los guardianes auxiliares; y la apetitiva, con la clase productora (442 b-c, 580 d).

> We may say that the soul [...] is like a ruler in his city and his kingdom, for the body is the kingdom of the soul, its world, its abode, and its city. The powers and members of the body occupy the place of the craftsmen and laborers. The intelligent reflective power is like the sincere adviser and intelligent minister. Appetence is like an evil slave who brings who brings food and provisions to the city. Anger and ardor are like the chief of police. The slave who brings the provisions is a liar, a deceiver, an impostor, and a malicious person who plays the part of a sincere adviser, while beneath his advice there is dreadful evil and deadly poison. It is his wont and his custom to contend against every plan that the wise minister makes, so that not even for an hour does he cease his contention and opposition to his [the minister's] opinions. When the ruler in his kigdom seeks the advice of his minister and shuns the counsel of this vile slave, inferring indeed from his counsel that the right course is that which is contradictory to his opinion; and [when] the chief of police disciplines him and brings him under the authority of the minister and causes him to be under his orders, empowering him on his part over this vile slave and his followers and helpers, so that the slave is under the authority and not the possessor of it, and so that [the slave] is subject to orders and directions and not the one who gives orders and directs; then the rule of his [the king's] state is upright and then the justice is ordered because of him (Skellie 2010: 18).



A conceptos como *reino* y *señorío*, el texto alfonsí les añade los de *tierra* y *patria*, con un valor conceptual más concreto y estrechamente vinculados a la realidad social, política y humana de una entidad territorial autónoma e independiente, dotada de una personalidad jurídica propia. La relación del rey con su tierra, suma de amor y de deber, adquiere la expresión de una nueva forma de prudencia, la *prudencia cívica* o *patriótica*, consistente en la aplicación de la prudencia política y militar a un contexto espacial y temporal determinado.



Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
Ethica
Œconomica
Politica
Dios
el príncipe en sí mismo
Muger, parientes
fijos
Oficiales, pueblo, tierra
enemigos
super se
in se
circa se
ex se
sub se
contra se
cultus Dei
cultus parentum
cultus patriæ
Princeps
Familia
Regnum = Patria = Tierra
Prudencia política (paz)
Prudencia militar (guerra)
Prudencia cívica o patriótica (paz y guerra)
Prudencia individual
Prudencia económica
Prudencia legislativa

La *Segunda Partida* y la recepción del
pensamiento político tomista y aristotélico

En su defensa de la soberanía monárquica, la *Segunda Partida* añade a los argumentos extraídos del derecho romano y canónico referencias a *Aristoteles* y a su *Libro que fabla del regimiento de las cibdades e de los reynos*, mostrando, en más de una ocasión, una actitud abierta y de gran receptividad hacia el pensamiento del Estagirita. Si, a mediados del siglo XII, el clérigo castellano Domingo Gundisalvo mencionaba, por primera vez en el Occidente medieval, el texto de la *Política* y exponía, gracias a un comentario hoy perdido de Alfarabi, la definición aristotélica de la ciencia política y la distinción entre ciencia política y prudencia política, en la segunda mitad del siglo XIII, los autores de la *Segunda Partida*, en el intento de integrar el pensamiento aristotélico a su programa político, ofrecen la primera traducción al castellano tanto del título del libro como de algunos de sus conceptos más importantes, reto asumido para la *Ética a Nicómaco* y en langue d'oïl, por los *Livri dou Tresor* de Brunetto Latini. La *Segunda Partida* se convierte junto con el *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, que los juristas alfonsíes debieron de conocer y tener presente en su acercamiento al *Philosophus*, en uno de los primeros textos que optan por armonizar la materia tradicional de los *specula principum* y los contenidos de derecho romano de los *libelli de lite* con el pensamiento aristotélico, sea gracias a la consulta directa del texto sea, como veremos, mediante la lectura tomista. De ahí que encontremos *leyes* sobre el origen natural y la necesidad del poder político, sobre la amistad como forma de justicia, sobre la función educativa y formativa de la ley, o sobre los efectos sociales y políticos de la tiranía.

El origen y la necesidad del poder político

La *Segunda Partida* trata del origen y de la necesidad del poder político en la sección dedicada a la figura del rey, concretamente, en la *Ley VII*, *Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*, una de las más extensas del *Título I*. Si la *Ley VI*, *Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado*, defendía la preeminencia del *gouernamiento del rey*, que, "segund dixeron los sabios antiguos e señaladamente Aristoteles en el libro que se llama *Politica*", ostentaba, en sus inicios, la autoridad religiosa, jurídica y militar,[456] la *Ley VII* argumenta el origen natural y la necesidad del poder real, entendido como principio de unidad y de justicia. El concepto histórico-jurídico de

[456] Véase *supra*, página 218.

soberanía monárquica encuentra, así pues, un fundamento de origen filosófico, que se remonta a los inicios de la organización estatal y de su proceso constitutivo.

La *Segunda Partida* ofrece una visión de la sociedad humana alejada de la interpretación convencionalista del llamado *agustinismo político*: a la *ciuitas terrena*, remedio contra el pecado y camino hacia la salvación, le opone un reino soberano y autosuficiente, consecuencia inexcusable de las necesidades más apremiantes de la condición humana, las cuales difícilmente pueden satisfacerse mediante una existencia solitaria. De ahí la necesidad de una asociación o comunidad —un *ayuntamiento de muchos*—, y, más aún, de un *ayuntamiento de muchos* que no *puede ser sin justicia*, puesto que es únicamente dentro de un marco legal y jurídico comprometido con la adquisición y con la promoción de la excelencia moral, donde el ser humano puede conquistar el *bien vivir*.[457]

Al afirmar el condicionamiento natural de todo ordenamiento político y jurídico, el texto alfonsí ofrece un argumento más a favor de la *distinctio iurisdictionum*, a la vez que niega toda dependencia del poder real tanto del imperial como del papal: el poder real surge de una necesidad de orden natural, de ahí su autonomía, inicialmente, *en lo espiritual* y *en lo temporal* y, posteriormente, *en lo temporal*. Una postura diferente a la de otros textos jurídicos, que defienden la soberanía monárquica desde el derecho romano y canónico, y, asimismo, poco o nada habitual en los *specula principum* coetáneos e inmediatamente anteriores, que suscriben, mayoritariamente, la visión agustiniana del poder político como consecuencia del pecado original y de la expulsión del hombre del Paraíso —por ejemplo, el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, el *De eruditione*

[457] Aunque sin ofrecer una definición exacta, el texto alfonsí insiste, en varias ocasiones, en los conceptos de *bien uiuir* o de *buena uida*, ambos posibles *en este mundo*. De acuerdo con la *Ley III*, *Del departimiento de las leyes*, del *Título I* de la *Primera Partida*: "Como quier que las leyes sean vnas quanto en derecho, en dos maneras se parten en razon. La vna es a pro de las almas, y la otra, a pro de los cuerpos. La de las almas es quanto en creencia. La de los cuerpos es quanto en buena vida" (López 1555: 6r). En la relación entre las *leyes* y el *bien uiuir* insiste también la *Ley XVI*, *Como son todos tenudos del guardar las leyes*, del mismo *Título I* de la *Primera Partida*: "E otrosi, las [leyes] deue guardar el pueblo, como a su vida e a su pro: porque por ellas biuen en paz, e resciben plazer e prouecho de lo que an" (*Ibíd.*, 9r). Asimismo, según la *Ley I*, *Como deue el Rey amar a su tierra*, del *Título XI* de la *Segunda Partida*, una política activa de repoblamiento y, concretamente, el establecimiento de alberguerías en tierras yermas hará que "los omes hayan mayor sabor de beuir, e de morar en ella [la tierra]" (*Ibíd.*, 32r). Al igual que para Aristóteles y para Aquino, para los autores de la *Segunda Partida*, el *bien uiuir*, la *buena uida* o la *felicidad* —llamémosla *felicidad civil*— es la finalidad de la existencia social y política del ser humano e, implícitamente, de la actividad del legislador.

regum et principum de Gilberto de Tournai o el *De regimine principum* de Guillermo Peraldo, que dan cuenta de un *status naturæ corruptæ*—.[458]

La *Ley VII* del *Título I* de la *Segunda Partida*, titulada *Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene*, argumenta a favor del origen natural y de la necesidad del poder monárquico a partir de unas *conplidas e verdaderas rrazones* que "mostraron los sabios antiguos porque convino que fuese Rey, demas daquellas que desuso deximos del enperador":[459]

> Conplidas e verdaderas rrazones mostraron los sabios antiguos porque convino que fuese Rey demas daquellas que desuso deximos del enperador. E commo quier que ante fablamos del enperador por la onrra del inperio que del Rey; pero antigua mente primero fueron los Reyes que los enperadores. E una de las rrazones que

---

[458] Para Vicente de Beauvais, por ejemplo, el poder real —a pesar de tener sus inicios en el mal— se debe mantener para que los que obran mal sean corregidos por castigos, mientras que los que obran bien sean premiados y recompensados: "Ceterum regalis potestas, licet a malo primitus fuit instituta, tamen pro statu mali temporis est necessario retinenda, scilicet ut mali per pœnas corrigantur et boni remunerentur" (*De morali principis institutione*, 3, *Qua necessitate oportuit homines hominibus præesse*). Para Guillermo Peraldo, la *potestas terrena* no es *res naturæ*, sino *sequela culpæ*: "Sciendum ergo, quod potestas terrena, qua homo super alios homines est, non est res naturæ, sed sequela culpæ. Hæc potestas multum habet impotentiæ, breuis est duratione: uidetur altitudo esse et dominium, cum potius sit subiectio et ministerium: honor est contemptibilis; multum habet periculi, multum oneris, multum inquietudinis, multum punctionis, et, ut frequenter, nociua est eam habenti. Non est res naturæ, sed sequela culpæ: non enim datum est homini ab initio, ut præesset hominibus, sed ut præesset creaturis irrationabilibus. *Gen.* 1: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris, et uolucribus cæli, et bestiis terræ». Naturaliter æquitas est inter homines, non prælatio. Gregorius: «Omnes homines naturaliter sunt pares». Item *ibid.*: «Non est data homini praelatio ut dominetur hominibus, sed bestiis terræ et uolucribus et piscibus, idest hominibus in eo quod induunt faciem horum». Ubi enim non delinquimus, pares sumus, cum prælatio quam multi appetunt, et subiectio quam multi fugiunt, se comitentur: non est laudabilis appetitus quo aliquis appetit suam prælationem per aliorum subiectionem, nisi hoc uelit propter Dei ordinationem, uel populi utilitatem in republica sibi commissa ut sit uirtutibus præditus" (*De euditione principum*, I, 1).

Una excepción la constituye el *Liber de regimine ciuitatum* de Juan de Viterbo, muy influenciado por el derecho romano y por la filosofía moral ciceroniana. Para Viterbo, la causa de la *adinuentio ciuitatum* reside en la necesidad de los hombres, que *duce natura congrebabantur*, de defender cada uno lo suyo, por tanto en la necesidad de defensa y de protección: "Ciuitates autem ad hoc inuente fuerunt siue constitute: non dico de ciuitate sancta Ierusalem celesti, que dicitur ciuitas magna, ciuitas dei nostri, cuius quisque sua teneret, et non esset sollicita sue rei cuiusque custodia; unde Tullius [*De officiis*, 2, 73]: «In primis autem uidendum erit ei, qui rem publicam administra(bi)t, ut suum quisque teneat, neque de bonis priuatorum publice diminutio fiat. Capitalis oratio est ad equationem omnium bonorum pertinens: qua peste que potest esse maior? Hanc ob causam enim maxime, ut sua tenerent, res publice ciuitatesque constitute sunt. Nam etsi duce natura congrebabantur homines, tamen etiam spe custodie rerum suarum, urbium presidia querebant». Idem Tullius [*De officiis*, 2, 78]: «Id enim est proprium ciuitatum atque urbium, ut sit libera et non sollicita sue rei cuiusque custodia». Plato autem, summe preudentie et auctoritatis apud Grecos, instituit quemadmodum ciuitas bene ac beate habitari possit" (Salvemini 1901: 218-219).

[459] El título imperial es electivo y se debe a la elección de los príncipes electores. No es, por tanto, un titulo de origen natural.

mostraron por que convyno que fuese Rey es esta, que todas las cosas que son bivas traen consigo natural mente todo lo que an mester que non conviene que otro se lo acarree dotra parte. Ca sy son de vestir, ellas se son vestidas de suyo se las unas de pennolas e las otras de cabellos, e las otras de cuero, e las otras de escamas e de conchas, cada una dellas segunt natura, porque non a mester que texan para seer vestidas. Otrosy para defenderse las unas traen picos, e las otras dientes, e las otras unnas, e las otras cuernos, e las otras aguijones o espinas, porque non les conviene de buscar otras armas con que se defiendan. Otrosy lo que comen e beven cada uno lo falla segunt que le es menester, de guysa que non an de buscar quien gelo adobe, nin cosa que les sepa bien, nin lo an de conprar, nin an a labrar por ello; mas el omne de todo esto non a nada para sy menos de ayuda de muchos que lo busquen e le alleguen aquellas cosas quel convienen, e este ayudamiento non puede seer syn justiçia, la que non podrie ser fecha synon por mayorales a quien oviesen los otros a obedesçer. E estos seyendo muchos, non podrie seer que algunas vegadas non se desacordasen, porque natural mente las voluntades de los omnes son departidas, e los unos quieren valer mas que los otros; e por ende fue menester por derecha fuerça que oviesen uno que fuese cabeça dellos, por cuyo seso se acordasen e se guiasen, asy commo todos los miembros del cuerpo se guyan e se mandan por la cabeça, e por esta rrazon convino que fuesen Reyes, e los tomasen los omnes por sennores (López 1555: 5r-5v).

En el mismo sentido, se pronuncia la *Ley III*, *Por que conujno que ffuesse rrey*, del *Título I* del *Libro II* del *Espéculo*:

Por ffuerça de natura conujene que ffuesse rrey, por esta rrazon: porque las aues, et las bestias, et los pescados an naturalmjente las cosas que an meester para gouernar sse et para deffender sse en manera que njnguno non ge lo a de acarrear, njn abuscar, njn adobar; ca quanto en vestir ellas sse sson vestidas de ssuyose, cada vna ssegunt ssu natura, por que non an mester que otri los vista. Otrossi, para deffender sse, cada vna trae conssigo ssus armas naturalmjente, por que non conujene que otre las arme. Otrossi, del comer dezimos que cada vna lo ffalla qual meester lo a, por que non les ffaze meester adobo njnguno. Mas el omne desto todo non puede auer nada por ssisse a menos de ayuda de muchos.[10] Onde este ayuntamiento de muchos non puede sseer sin justiçia,[11] et justiçia non puede fazer njnguno ssi non por los mayorales, et estos mayorales oujeron meester vno que los acordasse et por quien sse guiassen. Onde conujene por derecha ffuerça que oujesse rrey (MacDonald 1990: 13-14).

Una estrategia argumentativa y retórica que recuerda, en ambos casos, el primer capítulo del *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, *Quod necesse est homines simul uiuentes ab aliquo diligenter regi*:

Principium autem intentionis nostræ hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quæ ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perueniatur ad finem. Non enim nauis, quam secundum diuersorum uentorum impulsum in diuersa moueri contingit, ad destinatum finem perueniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem

est aliquis finis, ad quem tota uita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diuersimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diuersitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conueniret singulariter uiuere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis diuinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Aliis enim animalibus natura præparauit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, uel saltem uelocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura præparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi hæc omnia officio manuum posset præparare, ad quæ omnia præparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum uiuat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quæ sunt eis utilia uel nociua, sicut ouis naturaliter æstimat lupum inimicum. Quædam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum uitæ necessaria. Homo autem horum, quæ sunt suæ uitæ necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem ualente ex uniuersalibus principiis ad cognitionem singulorum, quæ necessaria sunt humanæ uitæ, peruenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur et diuersi diuersis inueniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio (Lib I, cap. 1, *Quod necesse est homines simul uiuentes ab aliquo diligenter regi*).[460]

Es necesario comenzar ahora en nuestro comentario por exponer qué se entiende por la palabra *rey*. Porque todo cuanto se ordena a un fin puede ser conducido por diferentes caminos, se precisa un dirigente por medio del cual llegue a su fin todo lo destinado a él. La nave, que se mueve por el impulso de vientos diversos hacia lugares distintos, no llegaría al fin previsto si no fuera dirigida hacia el puerto por un timonel competente; el hombre tiene algún fin al que se ordena toda su vida y su acción, porque actúa por medio del entendimiento cuyo obrar se descubre por su fin. Pero sucede que los hombres se dirigen al fin apetecido de modos diversos, cosa que la misma diversidad de las inclinaciones y las acciones humanas nos muestra. Luego el hombre necesita alguien que lo dirija a su fin. Cada hombre tiene grabada naturalmente la luz de la razón, para que con aquella en sus actos se dirija a él. Y si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente, como sucede con muchos animales, no precisaría de nadie que lo dirigiera a su fin, sino que él mismo, cada uno, sería su propio rey bajo el supremo rey Dios, porque a través de la luz de la razón, que le otorga Dios, él mismo dirigiría sus propias acciones. Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales, la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno

[460] Véase, también, el final del capítulo segundo, *Distinguitur multiplex dominium siue regimen*: "Cum autem homini competat in multitudine uiuere, quia sibi non sufficit ad necessaria uitæ si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria uitæ".

de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de esta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego, el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros. Además, a los otros animales la naturaleza les inculcó todo lo que les es beneficioso o nocivo, como la oveja ve naturalmente en el lobo un enemigo. Incluso algunos animales conocen naturalmente algunas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. El hombre, por el contrario, únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida, de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón, llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana. No es, por tanto, posible que un solo hombre llegue a conocer todas estas cosas a través de su razón. Luego el hombre necesita vivir en sociedad, ayudarse uno a otro, de manera que cada uno investigue una cosa por medio de la razón, uno la medicina, uno esto, otro aquello (Robles y Chueca 1989: 6-7).

La ineludible *diuersitas* de una *societas multorum*, propensa, no pocas veces, a la exaltación del *bonum proprium*, resultaría intratable y hasta perniciosa, si no se complementase con la institución de un *aliquod regitiuum*, de un principio rector y unitario, que asegurase el *bonum commune multorum.* Frente a los inconvenientes que puedan comportar el poder compartido de la aristocracia y el pluralismo de la democracia, el carácter unipersonal del *regnum* no solo garantiza, en mayor medida, la armonía y la cohesión social, sino que, además, responde, plenamente, a las exigencias de la naturaleza:

Si ergo naturale est homini quod in societate multorum uiuat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, prouidente, multitudo in diuersa dispergeretur,[461] nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua uis regitiua communis in corpore, quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet. [...] Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diuersorum autem diuersæ sunt causæ. Oportet igitur, præter id quod mouet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod mouet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quæ in unum ordinantur, aliquid inuenitur alterius regitiuum. In uniuersitate enim corporum

[461] Cicerón, *De re publica*, 1, 49: "Concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam nihil esse inmutabilius, nihil firmius; facillimam autem in ea re publica esse posse concordiam, in qua idem conducat omnibus; ex utilitatis uarietatibus, cum aliis aliud expediat, nasci discordias". Para Cicerón, la armonía civil solo puede conseguirse mediante una ley justa y equitativa, que garantice la igualdad de derechos y que promueva el bien común: "Quare cum lex sit ciuilis societatis uinculum, ius autem legis æquale, quo iure societas ciuium teneri potest, cum par non sit condicio ciuium? Si enim pecunias æquari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt ciues in eadem re publica. Quid est enim ciuitas nisi iuris societas ciuium?".

> per primum corpus, scilicet cæleste, alia corpora ordine quodam diuinæ prouidentiæ reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animæ partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia mouet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitiuum (*Ibíd.*, I, 2, *Distinguitur multiplex dominium siue regimen*).[462]

> Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros. [...] Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Por eso mismo encontramos algo que rige mejor a todo cuanto se halla ordenado. En el conjunto de los cuerpos otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón dirige las partes del alma irascible y concupiscible. Asimismo entre los miembros el cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza. Luego es precioso que en toda sociedad haya algo que la dirija (*Ibíd.*, 7-8).

Tanto el *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino como la *Segunda Partida* y el *Espéculo* de Alfonso X el Sabio optan por una estructura argumental deductiva, fundamentada en dos premisas mayores: la primera, la necesidad de una asociación o comunidad política, como consecuencia de la inferioridad natural del hombre y de su falta de autosuficiencia para llevar una existencia solitaria; la segunda, la necesidad de un principio rector que asegure la unidad y la armonía de dicha sociedad y que dirija los intereses de sus miembros hacia un mismo bien común.

En los tres textos, la idea de la fragilidad física del ser humano y de su incapacidad de sobrevivir por sí mismo, evoca el célebre mito platónico de Prometeo, expuesto en el *Protágoras*:

> Era un tiempo en el que existían los dioses, pero no las especies mortales. Cuando a estas les llegó, marcado por el destino, el tiempo de la génesis, los dioses las modelaron en las entrañas de la tierra, mezclando tierra, fuego y cuantas materias se combinan con fuego y tierra. Cuando se disponían a sacarlas a la luz, mandaron a Prometeo y a Epimeteo que las revistiesen de facultades, distribuyéndolas convenientemente entre ellas. Epimeteo pidió a Prometeo que le permitiese a él hacer la distribución: «Una vez yo haya hecho la distribución, dijo, tú la supervisas». Con este permiso comienza a distribuir. Al distribuir, a unos les proporcionaba

[462] Aristóteles, *Pol.,* 1254 a; *Metaph.*, 1013 a. Véase, también, Agustín de Hipona, *De ciuitate Dei,* 19, 21 [citando el *De re publica* de Cicerón]: "Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini cæterisque uitiosis animi partibus?". Véase, también, *De re publica,* 1, 57 a; 62, 69 a.

fuerza, pero no rapidez, en tanto que revestía de rapidez a otras más débiles. Dotaba de armas a unas en tanto que para aquellas, a las que daba una naturaleza inerme, ideaba otra facultad para su salvación. A las que daba un cuerpo pequeño, les dotaba de alas para huir o de escondrijos para guarnecerse, en tanto que a las que daba un cuerpo grande, precisamente mediante él, las salvaba. De este modo equitativo iba distribuyendo las restantes facultades. Y las ideaba tomando la precaución de que ninguna especie fuese aniquilada. Cuando les suministró los medios para evitar las destrucciones mutuas, ideó defensas contra el rigor de las estaciones enviadas por Zeus: las cubrió con pelo espeso y piel gruesa, aptos para protegerse del frío invernal y del calor ardiente, y, además, para que cuando fueran a acostarse, les sirvieran de abrigo natural y adecuado a cada cual. A unas les puso en los pies cascos y a otras piel gruesa sin sangre. Después de esto, suministró alimentos distintos a cada una: a unas hierbas de la tierra; a otras, frutos de los árboles; y a otras, raíces. Y hubo especies a las que permitió alimentarse con la carne de otros animales. Concedió a aquellas escasa descendencia, y a estos, devorados por aquellas, gran fecundidad; procurando, así, salvar la especie. Pero como Epimeteo no era del todo sabio, gastó, sin darse cuenta, todas las facultades en los brutos. Pero quedaba aún sin equipar la especie humana y no sabía qué hacer. Hallándose en este trance, llega Prometeo para supervisar la distribución. Ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme. Y ya era inminente el día señalado por el destino en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre. Con ella recibió el hombre la sabiduría para conservar su vida, pero no recibió la sabiduría política, porque estaba en poder de Zeus y a Prometeo no le estaba permitido acceder a la mansión de Zeus, en la Acrópolis, a cuya entrada había dos guardianes terribles. Pero entró furtivamente al taller común de Atenea y Hefesto en el que practican juntos sus artes y, robando el arte del fuego de Hefesto y las demás de Atenea, se las dio al hombre. Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo de robo. El hombre, una vez que participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente reconoció a los dioses y comenzó a erigir altares e imágenes de dioses. Luego, adquirió rápidamente el arte de articular sonidos vocales y nombres, e inventó viviendas, vestidos, calzado, abrigos, alimentos de la tierra. Equipados de este modo, los hombres vivían al principio dispersos y no había ciudades, siendo, así, aniquilados por las fieras, al ser en todo más débiles que ellas. El arte que profesaban constituía un medio, adecuado para alimentarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, porque no poseían aún el arte de la política, del que el de la guerra es una parte. Buscaron la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades, pero, una vez reunidos, se ultrajaban entre sí por no poseer el arte de la política, de modo que, al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad. Preguntó, entonces, Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el pudor entre los hombres: «¿Las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes? Pues estas fueron distribuidas así: con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. ¿Reparto así la justicia y el pudor entre los hombres, o bien las

distribuyo entre todos?». «Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad» (Bueno 1980: 127-131).[463]

Sin negar la importancia de la asociación social y política para la satisfacción de las necesidades básicas de la vida, entre ellas, alimento, vestimenta o vivienda,[464]

---

[463] *Protágoras*, 320 a-322 a: "'Επειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται. 'Επειδὴ δ' ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεῖ καὶ 'Επιμηθεῖ κοσμῆσαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἑκάστοις ὡς πρέπει. Προμηθέα δὲ παραιτεῖται 'Επιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι, 'νείμαντος δέ μου,' ἔφη, 'ἐπίσκεψαι:' καὶ οὕτω πείσας νέμει. νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν, τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει: τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺςφύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶνσμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν: ἃ δὲ ηὖξε μεγέθει,τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσῳζεν: καὶ τἆλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. Ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη: ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξὶν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ: καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ θριξὶν καὶ δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. τοὐντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ῥίζας: ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφὴν ζῴων ἄλλων βοράν: καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. Ἅτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ 'Επιμηθεὺς ἔλαθεν αὑτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα: λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι χρήσαιτο. ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος τὴν νομήν, καὶ ὁρᾷ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον: ἤδη δὲ καὶ ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ᾗ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορίᾳ οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἥντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὕροι, κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί —ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητήν τῳ ἢ χρησίμην γενέσθαι— καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. Τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν: ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί. Τῷ δὲ Προμηθεῖ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν —πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν— εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνείτην, λαθὼν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίγνεται, Προμηθέα δὲ δι' 'Επιμηθέα ὕστερον, ᾗπερ λέγεται, κλοπῆς δίκη μετῆλθεν. 'Επειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν: ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὕρετο. Οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής —πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὔπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική— ἐζήτουν δὴ ἁθροίζεσθαι καὶ σῴζεσθαι κτίζοντες πόλεις: ὅτ' οὖν ἁθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο. Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. 'Ερωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις: 'Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε: εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί: καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ ' οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;' ''Επὶ πάντας,' ἔφη ὁ Ζεύς, 'καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν: καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως". Véase, también de Platón, *República,* 396 b.

[464] *Pol.*, 1253 a.

Aristóteles revisa, no obstante, el mito platónico de Prometeo en *Las partes de los animales*, donde sostiene, a diferencia de su maestro, que el hombre no es una creación inconclusa, sino una elocuente muestra de la sabiduría perfecta e inigualable de la naturaleza, ya que al ser humano le ha sido concedida la razón, gracias a la cual puede disponer de su cuerpo de forma inteligente, por ejemplo, su mano puede servirle de garra, pinza, cuerno, lanza, espada o de cualquier otra arma y herramienta:[465]

> Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por así decirlo, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto pot poder coger y sostenerlo todo (Jiménez Sánchez-Escariche y Alonso Miguel 2000: 216-217).

Si, para Platón, el hombre necesita asociarse con otros seres humanos para compensar sus defectos e imperfecciones y para protegerse mutuamente, desde el punto de vista de Aristóteles, las carencias del hombre no son de por sí suficientes para el establecimiento de una sociedad, puesto que, según matiza en la *Política,* “aun cuando no necesiten la mutua ayuda, los hombres no menos buscan la convivencia”, y, si es cierto que “los congrega la utilidad común, en cuanto que a cada uno le corresponde una parte del bienestar”, no es menos veradero que “también se reúnen simplemente para vivir y constituyen la comunidad política” (García Gual y Pérez Jiménez 2004: 217).[466] Más aún, la finalidad de la

---

[465] *Las partes de los animales*, 687 b-688 a: “Ἀλλ’ οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα μίαν ἔχει βοήθειαν, καὶ μεταβάλλεσθαι ἀντὶ ταύτης ἑτέραν οὐκ ἔστιν, ἀλλ´ ἀναγκαῖον ὥσπερ ὑποδεδεμένον ἀεὶ καθεύδειν καὶ πάντα πράττειν, καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἀλεωρὰν μηδέποτε καταθέσθαι, μηδὲ μεταβάλλεσθαι ὃ δὴ ἐτύγχανεν ὅπλον ἔχων. Τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τάς τε βοηθείας πολλὰς ἔχειν, καὶ ταύτας ἀεὶ ἔξεστι μεταβάλλειν, ἔτι δ’ ὅπλον οἷον ἂν βούληται καὶ ὅπου ἂν βούληται ἔχειν. Ἡ γὰρ χεὶρ καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας γίνεται καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιονοῦν ὅπλον καὶ ὄργανον• πάντα γὰρ ἔσται ταῦτα διὰ τὸ πάντα δύνασθαι λαμβάνειν καὶ ἔχειν. Ταύτῃ δὲ συμμεμηχανῆσθαι καὶ τὸ εἶδος τῇ φύσει τῆς χειρός. Διαιρετὴ γὰρ καὶ πολυσχιδής• ἔνι γὰρ ἐν τῷ διαιρετὴν εἶναι καὶ συνθετὴν εἶναι, ἐν τούτῳ δ´ ἐκεῖνο οὐκ ἔστιν. Καὶ χρῆσθαι ἑνὶ καὶ δυοῖν καὶ πολλαχῶς ἔστιν”.

[466] *Pol.*, 1278 b.

vida en común es la "vida perfecta y autosuficiente, y esta es, como decimos, la vida feliz y bella" (*Ibíd.*, 225).[467]

Como es bien sabido, la *vida feliz y bella* supone, para Aristóteles, no solo una comunidad de intereses, sino también una existencia virtuosa, consistente en la práctica constante y continuada de la virtud, la cual requiere, a su vez, de un sistema legal y, por consiguiente, de un régimen político capaz de acostumbrar a los ciudadanos a la práctica del bien. La naturaleza social y política del ser humano no consiste únicamente en su asociación para sus necesidades vitales, sino en el desarrollo de su capacidad para la adquisición y el ejercicio de la virtud, condiciones *sine que non* de la *vida feliz y bella*, fin, según el Estagirita, de la existencia humana:

> Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismo y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para el bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. [...] Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella (García Gual y Pérez Jiménez 2004: 224-225).[468]

Más próximo, en esta ocasión, al pensamiento político platónico, el *De regno* suscribe la tesis de la necesidad vinculada a la debilidad como origen y fin de la sociedad humana, sin ahondar en la definición aristotélica del hombre como ζῷον πολίτικον, para el cual la convivencia es un medio, pero también una condición intrínseca a su naturaleza, una expresión de su predisposición a la vida en común. Hacia un influjo de la tradición platónica apunta, asimismo, la comparación entre el hombre, desprovisto de armas naturales para defenderse, pero dotado de razón, y el resto de seres vivos, provistos de mecanismos naturales de defensa, como los dientes, los cuernos o las garras, la fuerza y la velocidad, pero faltos de razón.

La imagen de origen platónico que enseña al hombre desnudo, inerme e indefenso es ciertamente recurrente tanto en la literatura clásica, donde autores como Cicerón, Lucrecio, Séneca o Quintiliano destacan la fragilidad física del ser humano, su ineludible condición mortal, pese a su capacidad racional, de origen

---

[467] *Ibíd.*, 1280 b-1281 a.

[468] *Pol.*, 1280 b - 1281 a.

divino;[469] como en los autores patrísticos, entre ellos, Lactancio, Ambrosio de Milán, Gregorio de Niza o Agustín de Hipona, quienes insisten en la debilidad del

---

[469] Cicerón, *De re publica*, transmitido gracias a Plinio el Viejo [*Nat. hist.*, VII, *Prol.* I, I], Quintiliano [*Inst. or.*, XII, 1, 2], Agustín de Hipona [*Contra Iulianum*, IV, 12, 60] y Ambrosio de Milán [*De excessu fratris*, II, 29, 7]: "Non est satis æstimare, natura parens melior homini, an tristior nouerca fuit. Ante omnia unum animantium cunctorum alienis uelat opibus. Cæteris uero tegimenta tribuit, testas, cortices, coria, spinas, uillos, sætas, pilos, plumam, pinnas, squamas, uellera; truncos etiam arboresque cortice, interdum gemino, a frigoribus et calore tutata est. Hominem tantum nudum et in nuda humo dia natali abicit ad uagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrimas, et has protinus uitæ principio"; *De natura deorum*, II, 121: "Animantium uero quanta uarietas est, quanta ad eam rem uis, ut in suo quæque genere permaneat! Quarum aliæ coriis tectæ sunt, aliæ uillis uestitæ, aliæ spinis hirsutæ; pluma alias, alias squamas uidemus obductas, alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pinnarum"; *De legibus*, I, 22-27: "Animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, præclara quadam condicione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni cælo atque terra, ratione diuinius? Quæ quom adoleuit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque [est] et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quæ cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem hæc sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent [autem] huic cælesti discriptioni mentique diuinæ et præpotenti deo, ut iam uniuersus [sit] hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda. Et quod in ciuitatibus ratione quadam, de qua dicetur idoneo loco, agnationibus familiarum distinguuntur status, id in rerum natura tanto est magnificentius tantoque præclarius, ut homines deorum agnatione et gente teneantur. Nam cum de natura hominis quæritur, [hæc] disputari sole[n]t —[et] nimirum ita est, ut disputatur— perpetuis cursibus conuersionibus[que] cælestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere, cumque alia quibus cohaererent homines e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo. Ex quo uere uel agnatio nobis cum cælestibus uel genus uel stirps appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal præter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur [ac] cognoscat. Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in gen[ere] præterea. [...] Ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornauit sed [ei] et sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et rerum plurimarum obscuras nec satis [expressas] intellegentias enodauit, quasi fundamenta quædam scientiæ, figuramque corporis habilem et aptam ingenio humano dedit. [...] Omitto opportunitates habilitatesque reliqui corporis, moderationem uocis, orationis uim, quæ conciliatrix est humanæ maxime societatis"; Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 930-940: "Sed quibus hæc rebus nouitas confiat et unde | Perturbari anima et corpus languescere possit, | Expediam: tu fac ne uentis uerba profundam. | Principio externa corpus de parte necessum est, | Aeriis quoniam uicinum tangitur auris, | Tundier atque eius crebro pulsarier ictu, | Propertereaque fere res omnes aut corio sunt | Aut etiam conchis aut callo aut cortice tectæ. | Interiorem etiam partem spirantibus aër | Uerberat hic idem, cum ducitur atque reflatur. | Quare utrimque secus cum corpus uapulet et cum | Perueniant plagæ per parua foramina nobis | Corporis ad primas partis elementaque prima, | Fit quasi paulatim nobis per membra ruina"; Séneca, *De cons. ad Marc.*, XI, 3: "Quid est homo? inbecillum et corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienæ opis indigens, ad omnis fortunæ contumelias proiectum".

cuerpo frente a la grandeza del alma.[470] Es con este último valor con el que la encontramos en algunos *specula principum*, como el *De eruditione regum et principum* de Gilberto de Tournai,[471] quien lamenta la *corporum humanorum paupertas*, y en el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, para quien la *debilitas* humana es una *causa humiliationis ex corpore*,[472] en el contexto general de una sociedad que sufre la culpa del pecado original.

A diferencia de sus antecesores, el Aquinate y el Rey Sabio postulan la célebre imagen platónica como argumento a favor del origen natural y de la

[470]Lactancio, *De opificio Dei, uel formatione hominis*, III, 1-2: "Queruntur hominem nimis imbecillum et fragilem nasci quam cetera nascuntur animalia: quæ ut sunt edita ex utero, protinus in pedes suos erigi et gestire discursibus statimque aeri tolerando idonea esse, quod in lucem naturalibus indumenta munita processerint, hominem contra nudum et inermen tamquam ex naufragio in huius uitæ miseria proici et expelli, qui neque mouere se loco ubi effusus est possit nec alimentum lactis adpetere nec iniuriam temporis ferre. Itaque naturam, non matrem esse humani generis, sed nouercam, quae cum mutis tam liberaliter se gesserit, hominem uero sic effuderit, ut inops, et infirmus, et omni auxilio indigens, nihil aliud possit, quam fragilitatis suæ conditionem ploratu ac fletibus suis ominari, scilice cui tantum in uita restet transire malorum. Quæ cum dicunt, uehementer sapere creduntur, propterea quod unusquisque inconsiderate suæ conditioni ingratus est: ego uero illos nunquam tam desipere contendo, quam cum hæc loquuntur. Considerans enim conditionem rerum, intelligo nihil fieri aliter debuisse, ut non dicam, potuisse, quia Deus potest omnia; sed necesse est, ut prouidentissima illa maiestas id effecerit, quod erat melius et rectius. Libet igitur interrogare istos diuinorum operum reprehensores, quid in homine deesse, quia imbecillior nascitur, credant: num idcirco minus educentur homines; num minus ad summum robur ætatis prouehantu; num imbecillitas aut incrementum impediat, aut salutem: quoniam quæ desunt, ratio dependit"; Ambrosio de Milán, *De excessu fratris*, II, 29, 7: "Quid enim nobis miserius, qui tamquam spoliati et nudi proicimur in hanc uitam, corpore fragili, corde lubrico, inbecillo animo, anxii ad sollicitudines, desidiosi ad labores, proni ad uoluptates"; Gregorio de Nisa, *De imagine*, VII, citado por Vicente de Beauvais [*Speculum naturale*, XXII, 22]: "Leo quidem et aper et si quid simile sufficienter por salute sua uirtutem naturaliter possidet. Insunt tauro cornua, pernicitas lepori ceruoque saluts atque certus intuitus. Et aliis animalibus magnitudo, cæteris uero præminens oris officium. Uolatilibus quoque pennarum officium et apibus aculeum cunctisque prorsus unum naturale præsidum constat esse collatum. Solus aute homo naturalibus tegumentis nudus, inermis et inops omniumque, necessariarum rerum egentissimus in hac uita producitur".

[471] "O corporum humanorum paupertas nimia quæ ex corporibus omnium animantium ut uigeant magis, ut arbitror, alimonia indiget aliena, cum ortus hominis præ cæteris animantibus miserior habeatur et despectior oriatur! Nam tauro cornua, uolatilibus pennarum officium, natatilibus pinnarum nisus, dentes ferinis sicut arma naturalia correspondent. Solus autem homo omnibus cernitur destitutus. Nam hiis qui uelocitate currendi præminent pigrior, illis qui corporis eminent mole magis tenuis, et hiis qui naturalibus excellunt despectior. Si fortitudo pensetur, ualentior est in leonibus; si proceritas, eminentior est in crabibus; si lineamentorum decor, hunc melius infigit et argilla simulacris et cera picturis. Uelocitate præminent canes, uigilia noctuæ siue luciniæ, apes industria uel formicæ, uisu aquila, sus auditu, gustu simia, tactu aranea, uultur uero præminet in olfactu" (Poorter 1914: 39)

[472] "In auibus etiam est suauitas cantus sine magisterio alicuius creaturæ, ad quam suauitatem homo, multis annis edoctus, non potest pertingere. Item inuenitur in brutis uelocitas, fortitudo, pulchritudo, uestitus abundans. Hominem uero ab eis oportet mendicare unde nuditatem cooperiat, et pulchritudinem suam ornet, et tarditatem suam et debilitatem suam iuuet. In luminaribus etiam cæli magnam materiam illuminandi nos habemus, quorum luce multum indigemus: sine luce enim oculi nostri sunt inutiles. In nobis multas causas humiliationis inuenimus et ex parte corporis, et ex parte animæ" (*De eruditione principum*, III, 8).

necesidad del poder político. Si la *Segunda Partida* remite, sin más, a *los sabios antiguos*, el *De regno* no cita fuente alguna, aunque hay varias imágenes similares en la obra aquiniana. La más temprana y, por tanto, anterior a la redacción del *De regno*, procede del *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, escrito en el año 1256. Sin relación alguna con la idea de la necesidad natural de una estructura social y política, la imagen del *Contra impugnantes* enseña al hombre desprovisto de vestido y de cobijo, desarmado y necesitado de alimento, pero dotado de razón y de la fuerza de sus manos, símil que, en esta ocasión, el Aquinate atribuye a Avicena:

> Quod etiam ad manibus operandum ipsa natura hominem inclinet, indicat corporis dispositio: quia natura non dedit homini uestes, sicut pilos animalibus; neque arma, sicut cornua bobus et ungues leonibus; neque aliquem cibum sibi natura præparauit excepto lacte, ut Auicenna dicit. Uerumtamen loco omnium dedit sibi rationem, qua hæc omnia possit sibi prouidere, et manus quibus prouisionem rationis exsequi posset, ut dicit philosophus in 14 *De animalibus* [687 a] (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, pars 2, cap. 4, ad 1).[473]

[473] La misma imagen se halla en los *Quodlibet* y en la *Suma de teología*, aunque tampoco en contextos directamente relacionados con la filosofía política: [*Quodlibet*, VII, q. 7, a. 1 co.] "Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur *Iob*, V, 7: *Homo ad laborem nascitur, et auis ad uolandum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter prouiderit in his quæ ad sustentationem suæ uitæ pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non prouidit, quia ipse est præditus ratione, per quam sibi potest prouidere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium prædictorum manus conueniens ad diuersa opera, quibus conceptiones rationis diuersis artificiis exequatur, ut dicitur XIV *De animalibus*"; [*S. Th.*, Iª, q. 76, a. 5 ad 4]: "Sed anima intellectiua est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco uestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo uidetur quod anima intellectiua non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis priuato"; [*Ibíd.*, Iª, q. 76, a. 5 ad 4]: "Ad quartum dicendum quod anima intellectiua, quia est uniuersalium comprehensiua, habet uirtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura uel determinatæ existimationes naturales, uel etiam determinata auxilia uel defensionum uel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et uirtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus"; [*Ibíd.*, Iª, q. 91, a. 3 ad 2]: "Ad secundum dicendum quod cornua et ungulæ, quæ sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi; quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia uitæ necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III *De anima* [432 a], dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi"; [*Ibíd.*, Iª-IIæ, q. 95, a. 1 co.] "Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum".

Que la naturaleza misma haya predispuesto al ser humano a hacer uso de sus manos lo indica la constitución de su cuerpo: la naturaleza no vistió al hombre de la misma manera en que cubrió de pelo a otros animales; ni lo dotó de armas para defenderse, así como dio los cuernos a los bueyes o las garras a los leones; ni tampoco le preparó ningún alimento, a excepción de la leche, según Avicena. Pero, a cambio, le concedió la razón mediante la cual pudiese procurárselo todo por sí mismo, y las manos, para con ellas llevar a cabo los designios de la razón, tal como dice en Filósofo en el 14 de *De los animales*.

La fuente tanto del *Contra impugnantes* como del *De regno* podría ser, según sugiere I. Th. Eschmann (1949: 4, n. 3), el *De anima* de Avicena, donde la inferioridad natural del hombre y su incapacidad para llevar una existencia solitaria autosuficiente se invocan como causas primigenias de toda asociación social y política:

Man's actions possess certain properties which proceed from his soul and are found in other animals. The first of these is that man's being in which he is created, could not last if he did not live in society. Man is not like other animals, each of which is self-sufficient for living with what it has by its nature. One man, on the contrary, if he were alone and left to rely on nothing but he has by nature, would soon die, or at least his life would be miserable and certainly worse than it was meant to be. This is because of the nobility of man's nature and the ignobility of the nature of other beings. [...] It is necessary for man to add certain things to what nature gives him: he must prepare his food and also his clothing; for raw food, not treated by art, is unbecoming to him: he would not be able to live well with it. Likewise he has to treat certain materials and make them into garments, while other animals have their covering by nature. First of all, then, man needs the art of agriculture, and, in the second place, many other arts. Now, one man would be unable to acquire all these necessaries of life, if he were alone. He can do so, however, in society where one bakes the other's bread and the latter in turn weaves the former's clothes, and one man imports wares from far-away lands for which he receives remuneration from the produce of another man's country (Eschmann 1949: 94-95).[474]

---

474 *De anima* [*Sextus de naturalibus*] V, 1: "Dicemus ergo quod homo habet proprietates actionum procedentium ab anima eius quæ non inueniuntur in aliis animalibus. Quarum prima est quod esse hominis in quo creatus est non posset permanere in sua uita sine societate; non enim est sicut cetera animalia quorum unumquodque sufficit sibi in ordine uitæ suæ et ea quæ sunt in natura eius; unus autem homo, si in esse non esset nisi ipse solus et ea quæ sunt ei naturaliter, moreretur, aut uita eius esset mala et peior quam esse posset; hoc autem est propter nobilitatem eius et ignobilitatem aliorum animalium, sicu postea scias alias. Homini autem necessarium est quædam addere naturæ, sicut nutrimentum paratum et uestes paratas; nutrimenta autem quæ habent esse naturaliter et non artificio, non congruunt ei nec ex illis est uita eius bona: unde ea quæ habent esse naturaliter quibus induis potest, necessarium est taliter præparare ut fiat apta induendum; ceterorum uero animalium uestimetum cum illis est naturaliter. Unde primum eget homo agricultura sicut et reliquis artibus; unus autem solus homo non potest per se acquirere quicquid est sibi necessarium de his, sed ex consortio, ita ut hic panem præparet illi et ille texat isti et iste afferat illi aliquid mercimonii de peregrinis regionibus et iste pro illo det sibi aliquid in proximo" (Van Riet 1968: 69-70).

El argumento aviceniano —presente, asimismo, en el *De animalibus* y en la *Metafísica*—[475] aparece en otra obra de juventud del Aquinate, la *Suma contra los gentiles*, concluida hacia el año 1264, donde el dominico no insiste en el imaginario de la inferioridad natural del hombre, sino que se limita a mencionar sus necesidades más básicas, las cuales podrán satisfacerse únicamente en una sociedad de muchos miembros, gracias a la división del trabajo y al intercambio:

---

[475] En el *De animalibus*, Avicena insiste, una vez más, en la fragilidad física del ser humano, compensada, no obstante, por su capacidad racional y por su naturaleza social: "Equus habet caudam et homo non. […] Et testudo habet concam et eritius spinos et homo non, pisces scamas. […] Et inter animalia homo non potest uiuere solus, et grues, et apes et formice coincant homini in hoc. Sed grues et apes habent principem, formice aut habent coadunationem, sed non habet principem" (Johannes y Gregorius de Gregoriis 1500: 1r). Coincide la *Metafísica*: "Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando un solo individuo por sí mismo todas las ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez hallará en aquel y en otro semejante su suficiencia: por ejemplo, uno proporciona las hortalizas a otro y este cocerá el pan para aquel; uno coserá para otro y este le proporcionará la aguja, de manera que, cuando se unen, se bastan mutuamente. Por esta razón se han visto obligados a fundar ciudades y asociaciones. Y quien entre ellos no se ha preocupado de fundar su ciudad según las condiciones exigidas para la ciudad, sino que con sus compañeros solo se ha limitado a asociarse, se verá obligado a un género de vida alejado del semejante a los hombres y carente de las perfecciones de los hombres. A pesar de eso, es necesario para los que son como él asociarse y asemejarse a los ciudadanos. Si esto es evidente, entonces es necesario para la existencia y conservación del hombre que se asocie con otros" (Guerrero 1994: 86-88; Lomba 2009: 199-200).

Optan por el mismo razonamiento, de origen platónico, Alfarabi, en sus tratados políticos, por ejemplo, en *Las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa*: "Tout homme a naturellement besoin, pour sa subsistance et pour atteindre sa plus grande perfection, de maintes choses qu'il ne peut se garantir toutes à lui seul; il a donc besoin d'autres individus dont chacun lui assure une partie de ce qui lui manque. Chacun est à chacun dans ce cas. C'est pourquoi, l'homme ne peut atteindre la perfection pour laquelle il a été naturellement disposé, que par l'association de plusieurs groupes qui s'entreaident et dont chacun assure à chacun une partie de ce dont il a besoin pour sa subsistance" (Cherni 2011: 214-216); y Algazel, en *La alquimia de la felicidad*: "Man's bodily needs are simple, being comprised under three heads: food, clothing, and a dwelling-place; but the bodily desires which were implanted in him with a view to procuring these are apt to rebel against reason, which is of later growth than they. Accordingly, as we saw above, they require to be curbed and restrained by the divine laws promulgated by the prophets.Considering the world with which we have for a time to do, we find it divided into three departments, animal, vegetable, and mineral. The products of all three are continually needed by man and have given rise to three principal occupations, those of the weaver, the builder, and the worker in metal. These, again, have many subordinate branches, such as tailors, masons, smiths, etc. None can be quite independent of others; this gives rise to various business connections and relations and these too frequently afford occasions, for hatred, envy, jealousy, and other maladies of the soul. Hence. come quarrels and strife, and the need of political and civil government and knowledge of law. Thus the occupations and businesses of the world have become more and more complicated and troublesome, chiefly owing to the fact that men have forgotten that their real necessities are only three–clothing, food, and shelter, and that these exist only with the object of making the body a fit vehicle for the soul in its journey towards the next world" (Field 1909: 49-50).

Homo naturaliter est animal politicum, uel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus uiuat, propterea quod natura in paucis homini prouidit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad uitam præparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi ad quæ omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate uiuat (*CG*, lib. 3, cap. 85, n. 11).

El hombre es por naturaleza animal político o social. Evidéncialo el hecho de que un hombre no se basta si vive solo, puesto que la naturaleza en pocas cosas le proveyó suficientemente, dándole razón por la que pueda procurarse todo lo necesario para vivir, como son la comida, el vestido y cosas parecidas, para cuya producción no basta un solo hombre. Por eso el hombre vive en sociedad por imposición de la naturaleza (Pla Castellano 1953: II, 318-319).

Homo enim naturaliter est animal sociale: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt (*CG*, lib. 3, cap. 128, n. 1).

El hombre es naturalmente animal sociable y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede. (Pla Castellano 1953: 452).

Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: «Natura enim non deficit in necesariis».[476] Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanæ uitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conseruari non potest, sunt homini naturaliter conuenientia (*CG*, lib. 3, cap. 129, n. 5).

Lo natural que atañe a una cosa es menester que sea aquello sin lo cual no puede darse: «La naturaleza no falta en lo necesario». Es natural al hombre ser animal social, lo cual se muestra por no bastar uno solo para todo lo necesario para la vida humana. Por tanto, aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana atañe naturalmente al hombre (Pla Castellano 1953: II, 455).

Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quæ ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad uniuscuiusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet prouideatur. Huiusmodi autem sunt cibus et potus, et alia quæ ad sustentationem indiuidui pertinent. Unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, uestimentum, domus, et alia huiusmodi, quæ impossibile est quod per unum procurentur. Et ideo oportet diuersorum esse diuersa officia: sicut et in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur (*CG*, lib. 3, cap. 136, n. 9).

Se ha de tener en cuenta que se debe razonar de un modo acerca de lo que pertenece a la necesidad de cada hombre y de otro acerca de lo que pertenece a la necesidad común. En efecto, las cosas necesarias a cada hombre, como son la comida y la bebida, y cuanto pertenece al sustento individual, han de concederse a

[476] Aristóteles, *De anima*, 432 b.

> todos. De aquí que sea necesario que todos coman y beban. Pero lo que es necesario a la sociedad no es menester que se conceda a todos ni es tampoco posible. Pues es claro que hay muchas cosas necesarias a la sociedad humana como la comida, la bebida, el vestido, la casa, etc., que es imposible que sean administradas por uno solo. Y por eso son necesarios diversos oficios para las distintas cosas, al igual que los diversos miembros del cuerpo se ordenan a distintos actos (Pla Castellano 1953: II, 484-485).

Coinciden el *De regno*, la *Segunda Partida* y el *Espéculo* en la adopción del argumento platónico-aviceniano de la necesidad como causa y origen de la sociedad humana, y, más aún, concuerdan en la selección de los recursos retóricos empleados para su ejemplificación e ilustración.[477] Incluso asumiendo que el filósofo persa fuera uno de los *sabios antiguos* citados por la *Segunda Partida*, sería muy difícil suponer que, sin la mediación del *De regno ad regem Cypri*, cuyo autor hace un uso extenso del argumento aviceniano, los juristas alfonsíes recurriesen a un mismo texto y lo empleasen como premisa de una misma tesis: el origen natural y la necesidad del poder político. La innegable identidad de medios y de fines, de recursos argumentativos y retóricos, invitan a considerar el *De regno* como fuente inmediata tanto de la *Segunda Partida* como del *Espéculo*.

El *De regno*, la *Segunda Partida* y el *Espéculo* son los primeros textos que, sin negar un remoto origen divino —la sociedad humana es, en definitiva, un microcosmos que refleja, en todos y cada uno de sus detalles, el macrocosmos divino— sitúan los inicios de toda estructura social y política en la naturaleza misma del ser humano. La sociedad empieza a percibirse, así pues, como un instrumento para responder a las necesidades del hombre, como un proceso natural y necesario, y no como un remedio contra las consecuencias del pecado original. En el caso concreto de la *Segunda Partida* y del *Espéculo*, la necesidad natural del poder político es, además, una *conplida e verdadera rrazon* de la superioridad del poder real, no solo anterior al imperial y al papal —depositario, antiguamente, de las funciones jurídica, militar y religiosa—, sino también requerido por la naturaleza.

---

[477] Para I. Th. Eschmann (1949: XXVIII-XXIX), el *De regno* sería una obra de juventud del Aquinate, que no capta la profundidad del pensamiento político aristotélico en la misma medida que sus escritos posteriores, en los cuales "[Aquinas] no longer believes the Avicennian reasoning to be capable of demonstrating the conclusion that man is a political animal" (*Ibíd.*, 4). Véase, a este respecto, *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 1 y *Sententia Politic.*, lib. 1 l. 1. No obstante, el argumento de la necesidad como causa única de la constitución de comunidades políticas ya lo había rebatido Cicerón en el *De re publica*, I, 25, 39: "Populus autem non omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quædam hominum quasi congregatio: non est enim singulare nec soliuagum genus hoc".

Una vez constituida cualquier asociación humana, argumentan tanto el *De regno* como la *Segunda Partida*, se necesita de un principio rector que asegure su unidad y armonía, sin las cuales, advierte el Aquinate, "al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría", o, según los juristas alfonsíes, "estos seyendo muchos, non podrie seer que algunas vegadas non se desacordasen, porque natural mente las voluntades de los omnes son departidas, e los unos quieren valer mas que los otros". A fin de asegurar una unidad de intereses de los diversos miembros de una sociedad y de dirigir sus esfuerzos hacia un mismo bien común, toda comunidad necesitará de un principio rector, de "algo por lo que se rija la mayoría", es decir, de "mayorales a quien oviesen los otros a obedesçer". Un principo rector inspirado por la naturaleza, así como, explica Tomás de Aquino, puesto que "entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza". No pueden menos que estar de acuerdo los autores de la *Segunda Partida*, para quienes también "todos los miembros del cuerpo se guyan e se mandan por la cabeça" (López 1555: 5v). Asimismo, según recuerda el *Espéculo*, el rey es *alma* del pueblo, "ca assi como el cuerpo biue por el alma, assi el pueblo biuen por el rrey", y *cabeça*, "ca assi como de la cabeça viene al cuerpo todo ssentido de mouemjento para obrar, assi del rrey viene al pueblo todo ssanamjento de ssaber, et de conosçer et de departir que es derecho et que es tuerto por las ssus leys et por la ssu justiçia, et mouemjento para ffazer el bien et dexar el mal" (MacDonald 1990: 14).

Ahora bien, para asegurar la unidad y la armonía de una sociedad, este principio rector deberá acompañarse de la justicia, puesto que para alcanzar el bien común hace falta, según Tomás de Aquino, un *régimen recto y justo*, que prefiera el bien de la sociedad a su propio beneficio. Asimismo, para los juristas alfonsíes, un *ayuntamiento de muchos* no podrá "seer syn justiçia" que "non podrie ser fecha synon por mayorales a quien oviesen los otros a obedesçer", razón por la cual "convino que fuesen Reyes, e los tomasen los omnes por sennores" (López 1555: 5v).

En el intento de adaptar la *Política* aristotélica y la realidad social y política de la antigua πόλις griega a las necesidades argumentativas del discurso monárquico, tanto el *De regno* como la *Segunda Partida* y el *Espéculo* proponen una fusión entre la idea aristotélica de la complementariedad natural de dos elementos que no pueden

existir el uno sin el otro —uno superior, que gobierna, y otro inferior, que se deja gobernar—; con la mentalidad típicamente medieval, de origen estoico, que supone la necesidad de un *principium unitatis* y de un *ordo*, por los cuales se rige tanto la naturaleza como la vida humana. De ahí que la figura del rey sea perfectamente asimilable a la del cuerpo celeste que mueve a otros cuerpos, o al alma y a la cabeza que gobiernan al resto del cuerpo, metáforas muy presentes en la literatura política occidental tras su popularización por los *libelli de lite*. Una vez más, los dos textos optan por una selección de los mismos procedimientos retóricos e ideológicos que apuntan hacia una comunidad de pensamiento.

Si el *De regno* de Tomás de Aquino es el primer *speculum principis* que intenta armonizar la *Política* aristotélica con las enseñanzas agustinianas, la *Segunda Partida* y el *Espéculo* son los primeros textos políticos que adoptan la interpretación tomista del pensamiento político del Estagirita. No obstante, a diferencia del *De regno*, un texto de carácter particular, que el Aquinate escribe para Hugo II de Lusignan y cuya redacción abandona tras la muerte inesperada de su destinatario en 1267, los textos alfonsíes exceden el ámbito del discurso ético-político y convierten dichas consideraciones en letra de ley.

El origen y la necesidad del poder político

Segunda Partida, Título I, Ley VII, Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene

Premisa 1ª: necesidad de orden natural de una asociación o comunidad política:

— recursos argumentativos: la inferioridad natural del ser humano y su incapacidad para llevar una existencia autosuficiente;
— recursos retóricos: comparación entre el ser humano y el resto de seres vivos.

"Todas las cosas que son bivas traen consigo natural mente todo lo que an mester que non conviene que otro se lo acarree dotra parte. Ca sy son de vestir, ellas se son vestidas de suyo se las unas de pennolas e las otras de cabellos, e las otras de cuero, e las otras de escamas e de conchas, cada una dellas segunt natura, porque non a mester que texan para seer vestidas. Otrosy para defenderse las unas traen picos, e las otras dientes, e las otras unnas, e las otras cuernos, e las otras aguijones o espinas, porque non les conviene de buscar otras armas con que se defiendan. Otrosy lo que comen e beven cada uno lo falla segunt que le es menester, de guysa que non an de buscar quien gelo adobe, nin cosa que les sepa bien, nin lo an de conprar, nin an a labrar por ello; mas el omne de todo esto non a nada para sy menos de ayuda de muchos que lo busquen e le alleguen aquellas cosas quel convienen" (López 1555: 5r).

> Tomás de Aquino, *De regno* > Avicena, *De anima* [*Sextus de naturalibus*] y *De animalibus* → Platón, *Republica*

≃ Afonso X el Sabio, *Espéculo*
Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*

El origen y la necesidad del poder político

Segunda Partida, Título I, Ley VII, Porque conuino que fuesse Rey, e que lugar tiene

Premisa 2ª: necesidad de un principio rector, acompañado de justicia:

— recursos argumentativos: diversidad de los intereses individuales de los miembros de una comunidad; necesidad de un principio rector, acompañado de justicia, que asegure el bien común de todos los miembros de la comunidad;
— recursos retóricos: comparación entre el principio rector, identificado con la figura del rey, y la cabeza o el alma que gobiernan a los demás miembros del cuerpo.

"E e este ayudamiento non puede seer syn justiçia, la que non podrie ser fecha synon por mayorales a quien oviesen los otros a obedesçer. E estos seyendo muchos, non podrie seer que algunas vegadas non se desacordasen, porque natural mente las voluntades de los omnes son departidas, e los unos quieren valer mas que los otros; e por ende fue menester por derecha fuerça que oviesen uno que fuese cabeça dellos, por cuyo seso se acordasen e se guiasen, asy commo todos los miembros del cuerpo se guyan e se mandan por la cabeça, e por esta rrazon convino que fuesen Reyes, e los tomasen los omnes por sennores" (López 1555: 5r).

> Tomás de Aquino, *De regno*

≈ Afonso X el Sabio, *Espéculo*

La existencia de un principio rector que ordene la sociedad y que asegure su armonía y su unidad, condiciones *sine qua non* para la consecución del bien común, implica, para los autores de la *Segunda Partida*, la necesidad de un sistema legal justo y equitativo, el cual, debidamente aplicado, premiará a los buenos y castigará a los malos, dando a cada uno su merecido:

> Catamos carreras porque nos, e los que despues de nos reynassen en nuestro señorio, sopiessemos ciertamente los derechos para mantener los pueblos en iusticia e en paz. Otrosi, porque los entendimientos de los omes que son departidos en muchas maneras se acordassen en vno, con razon verdadera e derecha, para conoscer primeramente a Dios, cuyos son los cuerpos e las almas que es señor sobre todos, e de si a los señores tenporales, de quien resciben bien fecho en muchas maneras, cada vno en su estado, segun su merescimiento. Otrosi, que fiziessen aquellas cosas que fuessen tenidas por buenas, e de que les viniessen bien, e se guardassen de fazer yerro que les estuuiesse mal, e de que les pudiesse venir daño por su culpa. E porque todas estas cosas non podrian fazer los omes cunplidamente, sino conosciessen cada vno su estado, que es lo que le conuiene que faga en el, e de lo que se deue guardar. E otrosi, de los estados de las otras cosas a que deuen obedecer. Por esso, fablamos todas las cossas e las razones que a esto pertenescen. E fezimos ende este libro porque nos ayudemos nos del e los otros que despues de nos vinissen conosciendo las cosas, e oyendo las ciertamente: ca mucho conuiene a los reyes e señaladamente a los desta tierra conoscer las cosas segund son, e estremar el derecho del tuerto, e la mentira de la verdad:[478] ca el que no supiere esto, non podra fazer la iusticia bien e cunplidamente, que es dar a cada vno lo que le conuiene cunplidamente, e lo que meresce (López 1555: *SP*, *Prólogo*, 3v).[479]

A la misma necesidad normativa y legislativa responde también el texto del *Espéculo*, que afirma, a su vez, la importancia de las *leys et posturas* para que “los departimjentos et las voluntades de los omnes sse acuerden todas en vno por derecho por que los buenos biuan en paz et en justiçia et los malos sssean castigados de ssus maldades”:

[478] *Dig.*, 1, 1, 1. 1, Ulpianus 1 *Inst.*: “Iustitiam namque colimus et boni et æqui notitiam profitemur, æquum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes”; *Inst.*, 1.1: “Iuris prudentia est diuinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia”.

[479] *Dig.*, 1, 1, 10 pr. [Ulpianus]: “Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuendi”. Ahora bien, la definición de la justicia como voluntad de conceder a cada uno su derecho es una constante del pensamiento moral occidental, que se remonta hasta un conocido verso de los *Fragmenta* del poeta griego Simónides, “τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι”, discutido ampliamente en la *República* de Platón.

> Porque las voluntades et los entendemjentos de los omnes sson departidos en muchas guisas, por ende natural cosa es que los ffechos et las obras dellos non acuerden en vno; et por esta rrazon vienen muchos males, et muchas contiendas et muchos danos en las tierras ssobre los pueblos. Onde conujene al rrey, que a de tener et guardar ssus pueblos en paz, et en justiçia et en derecho, que ffaga leys et posturas por que los departimjentos et las voluntades de los omnes sse acuerden todas en vno por derecho por que los buenos biuan en paz et en justiçia et los malos sssean castigados de ssus maldades con penas de derecho (MacDonald 1990: *Prólogo*, 5).

La ley ya no es, como, en el pensamiento agustiniano, un medio de apremio, cuya finalidad consiste en la dura represión de los vicios derivados del pecado original, sino que se convierte en un instrumento para conseguir la *buena vida* de los pueblos, promoviendo la concordia y la amistad entre los ciudadanos:

> Estas leyes son establecimientos porque los omes sepan biuir bien, e ordenadamente, segun el plazer de Dios, e otrosi segun conuiene a la buena vida deste mundo (López 1555: *SP*, I, *Título I*, *Ley I*, *Que leyes son estas*, 4r).

> Otrosi ius gentium en latin quiere dezir como derecho comunal de todas las gentes el qual conuiene a los omnes e no a las otras animalias. E este fue hallado con razon, e otrosi por fuerça, porque los omes non podrian bien biuir entre si en concordia e en paz si todos non vsassen del (*Ibíd.*, *Título I*, *Ley II*, *Del derecho natural, e delas gentes*, 4v).

> Como quier que las leyes sean vnas quanto en derecho, en dos maneras se departen quanto en razon. La vna es a pro de las almas, y la otra a pro de los cuerpos. La de las almas es quanto en creencia. La de los cuerpos es quanto en buena vida (*Ibíd.*, *Título I*, *Ley III*, *Del departimiento de las leyes*, 6r).

> E al gouernamiento de las gentes pertenescen las leyes que ayuntan los coraçones de los omes por amor, e esto es, derecho e razon, ca destas dos sale la justicia cumplida, que faze a los omen viuir cada vno como conuiene. E los que ansi biuen non han porque se desamar, mas porque se querer bien. Por ende las leyes que son derechas, fazen ayuntar la voluntad del vn ome con el otro desta guisa, por amistad (*Ibíd.*, *Título I*, *Ley VII*, *De las leyes que pertenescen a la creencia de la fe, e de las que pertenescen al gouernamiento de las gentes*, 6v).

> Muy grande es a marauilla el pro que aduzen las leyes a los omes, ca ellas muestran a conoscer a Dios, e conosciendole, sabran en que manera lo deuen amar e temer. E otrosi, les muestra conoscen sus señores e sus mayorales e en que guisa les deuen ser obedientes e leales. Otrosi muestran como los omes se amen vnos a otros, queriendo cada vno su derecho para el otro, guardandose de le non fazer lo que non querria que fiziessen a el. Ca en guardando bien estas cosas, biuen derechamente e con folgura e con paz, e aprouecha se cada vno de lo suyo, e a sabor de ello, e enriquescen las gentes, e amachigua se el pueblo, e acrescienta se el señorio, e refrena se la maldad, e cresce el bien. E por todas estas razones dan

carrera al ome, porque aya bien eneste mundo e en el otro (*Ibíd.*, *Título I, Ley X, Que prouecho viene de las leyes*,7v).[480]

E [el Rey] deue otrosi guardar siempre mas la pro comunal del su pueblo, que la suya misma, porque el bien e la riqueza dellos es como suyo. Otrosi, deue amar e honrrar a los mayores e a los mediamos e a los menores, a cada vno segund su estado, e plazerles con los sabios, e allegarse con los entendidos, e meter amor e acuerdo entre su gente, e ser justiciero, dando a cada vno su derecho (*Ibíd.*, II, *Título I, Ley IX, Como el Rey deue amar a Dios por la grand bondad que es en el*, 6v).

Desde el eclecticismo doctrinal e ideológico, las *Partidas* matizan la visión jurídica del bien común, el cual, según el derecho romano, había de prevalecer sobre el bien individual, [481] y le añaden una dimensión humanista y solidaria, que parece recordar el concepto aristotélico de amistad civil,[482] entendida como máxima expresión de la naturaleza social y política del ser humano.[483]

---

480 Véase, tamblién, la *Ley VI, A que tiene pro las leys*, del *Libro I* del *Espéculo*.

481 *Cod.*, 12, 62, 3, Imperatores Diocletianus, Maximianus: “Utilitas publica præferenda est priuatorum contractibus”.

482 La amistad civil en tanto que concordia: “La concordia es una amistad civil” (*Pol.*, 1155 a; 1167 b). Según glosa Tomás de Aquino: “Et dicit, quod amicitia politica, siue sit ciuium unius ciuitatis adinvicem, siue sit inter diuersas ciuitates, uidetur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueuerunt; scilicet quod ciuitates, uel ciues concordes, habent amicitiam adinuicem. Est enim amicitia politica circa utilia et circa ea quæ conueniant ad uitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam” (*Sententia Ethic.*, lib. 9 l. 6 n. 7).

483 En la *Ética a Nicómaco* [1155a], Aristóteles trata del carácter natural de la amistad, consustancial al ser humano, puesto que, según el Estagirita, “nadie aceptaría estar sin amigos, aun cuando poseyera todos los demás bienes”, de modo que “cuanto más rico es uno y más poder y más autoridad ejerce, tanto más experimenta la necesidad de tener amigos en torno suyo”. La amistad es, por tanto, “una virtud o algo acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida” (Pallí Bonet 1998: 323). Opinión que comparte Cicerón, para quien el amor natural hacia el prójimo y, por tanto, la amistad constituyen el fundamento de la sociedad humana y del derecho: [*De legibus*, I, 43] “Atque si natura confirmatura ius non erit, uirtutes omnes tollantur. Ubi enim liberalitas, ubi patriæ caritas, ubi pietas, ubi aut bene merendi de altero aut referendæ gratiæuoluntas poterit existere? Nam hæc nascuntur ex eo quod natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est”; [*De officiis*, I, 12] Eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitæ societatem ingeneratque inprimis præcipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum cœtus et celebrationes et esse et a se obiri uelit ob easque causas studeat parare ea, quæ suppeditent ad cultum et ad uictum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat, quæ cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit; [*De finibus bonorum et malorum*, III, 65-67]: “Quodque nemo in summa solitudine uitam agere uelit ne cum infinita quidem uoluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. Inpellimur autem natura, ut prodesse uelimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiæ tradendis. Itaque non facile est inuenire qui quod sciat ipse non tradat alteri; ita non solum ad discendum propensi sumus, uerum etiam ad docendum”. También para Séneca, el hombre era *sacra res homini*: [*Ad Lucilium* XV, 95] “Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; hæc nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa æquum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam lædi; ex illius imperio paratæ sint iuuandis manus. Ille uersus et in pectore et in ore sit: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”.

Según el *Philosophus*, "la amistad es el lazo de los Estados" y "es el más grande de los bienes de las ciudades", razón por la cual "los legisladores se ocupan de ella más que de la justicia", siendo la amistad necesaria para la justicia[484] e indispensable para la felicidad, fin último de la vida humana:[485]

> Podría hasta decirse que la amistad es el lazo de los Estados, y que los legisladores se ocupan de ella más que de la justicia. La concordia de los ciudadanos no carece de semejanza con la amistad; y la concordia es la que las leyes quieren establecer ante todo, así como ante todo quieren desterrar la discordia, que es la más fatal enemiga de la ciudad. Cuando los hombres se aman unos a otros, no es necesaria la justicia. Pero, aunque sean justos, aun así tienen necesidad de la amistad; e indudablemente no hay nada más justo en el mundo que la justicia que se inspira en la benevolencia y en la afección. La amistad no solo es necesaria, sino que además es bella y honrosa.[486]

> Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin.

> Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes de las ciudades (con ella se reducirán al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la

---

[484] *EN*, 1159 b. Concretamente, "en toda comunidad parece existir alguna clase de justicia y también de amistad" [*Ibíd.*, 1159 b] y "la justicia crece con la amistad" [*Ibíd.*, 1160 a] (Pallí Bonet 1998: 337-339 *passim*).

[485] *EN*, 1169b. La soledad es una restricción del potencial asociativo del ser humano, una negación de su naturaleza. El *solitario*, μονώτης, es, para Aristóteles, un *desgraciado*, οὐκ εὐδαίμων, porque difícilmente podrá alcanzar la *felicidad*, εὐδαιμονία: "Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos [...] También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil. Así su actividad será más continua y agradable por sí misma, como se requiere para un hombre dichoso, porque el virtuoso se complace en las acciones virtuosas, pero siente aversión por las que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita con las bellas melodías y las malas lo disgustan. Además, como dice Teognis, la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud" (Pallí Bonet 1998: 370-371).

[486] Según el comentario de Tomás de Aquino: "Et dicit quod per amicitiam uidentur conseruari ciuitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conseruandam inter ciues, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in pœnis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiæ. Quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem ciuium maxime expellunt, quasi inimicam salutis ciuitatis. Et quia tota moralis philosophia uidetur ordinari ad bonum ciuile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia" (*Sententia Ethic.*, lib. 8, l. 1, n. 5). Véase, en el mismo sentido: "Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quæ sunt necessaria uitæ humanæ, inter quæ maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret uiuere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis" (*Ibíd.*, n. 2).

ciudad sea unitaria, lo cual parece ser y él lo dice, obra de la amistad (Pallí Bonet 1985: 356-362 *passim*).

La amistad es, para el Estagirita, casi una virtud, propia de los hombres buenos, "pues en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos":[487]

> La tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí los que son recíprocamente injustos. Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es, a la vez, bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral; y si uno desea hacer que los hombres no se traten injustamente, basta con hacerlos amigos, pues los veraderos amigos no cometen injustician uno contra otro. Pero, igualmente, si son justos, tampoco se perjudicarán; por consiguiente, la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo (Pallí Bonet 1985: 362).

La amistad es, así pues, el fundamento de la *justicia cunplida*, de una sociedad asentada en la justicia y comprometida con el bien común de sus ciudadanos, de ahí que los juristas alfonsíes insistan en la necesidad de que "las leyes ayunten los coraçones de los omes por amor", porque "los que ansi biuen non han porque se desamar, mas porque se querer bien". Y recuerdan que, si "los omes se aman vnos a otros", entonces "guardanse de le non fazer lo que non querria que fiziessen a el". Fomentar la amistad, será, por tanto, un deber y una responsabilidad del *rey*, quien ha de "meter amor e acuerdo entre su gente", ya que, al perderse este amor, se abrirá el camino hacia un régimen injusto e inestable, el cual condenará a los ciudadanos al desamor y al desacuerdo y, finalmente, a la falta de confianza y al miedo. El desamor y el desacuerdo son, tanto para Aristóteles y Tomás de Aquino,[488] como para los autores de la *Segunda Partida*, una de las múltiples e insidiosas estrategias de los régimenes tiránicos, los cuales buscan que:

> Los del pueblo ayan desamor entresi, de guisa que non se fien vnos de otros, ca mientra en tal desacuerdo biuieren, non osaran fazer ninguna fabla contra el por

[487] *EN*, 1158 a-1158 b. Según Tomás de Aquino, *Sententia Ethic.*, lib. 9 l. 6 n. 8: "Deinde cum dicit: est autem talis etc., ostendit in quibus inueniatur concordia. Et primo ostendit quod inuenitur in bonis. Secundo ostendit quod non inuenitur in prauis, ibi, prauos autem et cetera. Dicit ergo primo, quod concordia talis, qualis determinata est, inuenitur in his qui sunt uirtuosi. Huiusmodi enim homines sic se habent, quod quilibet eorum, et sibiipsi concordat, et etiam concordant adinuicem inquantum immobiliter permanent in eisdem, et electionibus, et operibus; quia sicut supra dictum est, boni sunt quasi impœnitibiles".

[488] Aristóteles, *Pol.*, 1313 a-1313 b; Tomás de Aquino, *De regno*, I, 3.

miedo que non guardasen entresi fe nin poridad (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley X, Que quiere dezir tyrano, e como vsa su poderio enel reyno despues que es apoderado del,* 6v-7r).

De hecho, explica Aristóteles, "la amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia", tanto que "en la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos, si es bueno y se cuida de ellos, a fin de que prosperen, como el pastor cuida de sus ovejas", de la misma manera que "en la tiranía, no hay ninguna o poca amistad", porque "no hay justicia":[489]

Otrosi dixeron los sabios que el mayor poderio e mas conplido, que el Emperador puede auer de fecho en su señorio es quando el ama a su gente, e es amado della. E mostraron que se podria ganar e ayuntar este amor, faziendo el Emperador justicia derecha, a los que la ouieren menester, e auiendo a las vegadas merced en las cosas que son con alguna razon guisada, la puede fazer, e honrrando su gente de palabra, e de fecho, e mostrandose por poderoso e por amador, de cometer e de fazer grandes fechos e cosas grandes, a pro del imperio. E aun dixeron que el Emperador, maguer amasse su gente, e ellos a el, que se podria perder aquel amor por tres razones. La primera, quando el fuesse tortizero, manifiestamente. La segunda, quando despreciasse e abiltasse a los omes de su señorio. La tercera, quando el fuesse tan crudo contra ellos que ouiessen a auer del gran miedo, a demas (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley III, Que poderio ha el Emperador, de fecho,* 4v).

La *Segunda Partida* recupera el concepto aristotélico de justicia fundamentada en la amistad civil, esto es en el acuerdo y en la concordia entre los ciudadanos, así como en el amor y en la benevolencia del rey hacia sus súbditos, un concepto de la justicia ciertamente muy condicionado por el del hombre como ser social y político, que necesita, para su desarrollo y plenitud, de los vínculos de una sociedad asentada en la justicia, pero también en el fomento de los valores morales que han de guiar a los ciudadanos hacia el bien común. La ley, instrumento de orden y de paz, deja de tener una función exclusivamente coercitiva, para adquirir un profunda dimensión educativa y formativa:

Il diritto, quindo, non si può fondare sulla sola autorità e imposizione dello Statto, sino sull un piano molto più alto, sull piano dell'amicizia e dell'amore. Così

[489] *EN*, 1161 a.

> l'*humanitas*, como amore degli uomini, è la perfezione della tendenza sociale, corrispondente alla virtù della giustizia (Pizzorni 1995: 87).

La tiranía: una desvirtuación del poder real

De la prudencia política del rey en cuanto *fazedor de las leyes* y de su compromiso con la justicia y con el bien común, fundamento de todo *sennorio derecho*, dependerá el *bien uiuir* de sus súbditos. Si, en cambio, el rey, que ha de ser *alma y cabeça* del pueblo, antepone su *pro* a la *pro comunal de todos* y hace un uso arbitrario de la ley, basado en la *fuerça*, en el *enganno* y en la *trayçion*, entonces se producirá una desvirtuación de la monarquía, considerada, como se ha visto, la mejor forma de gobierno, y su conversión en un *sennorio tortiçero*.

Lejos de ser la expresión de un castigo divino, como sostenía la tratadística política influenciada por el ideario agustiniano e isidoriano,[490] la tiranía constituye, para los autores de la *Segunda Partida*, el resultado de una transgresión legal, que periclita la paz y la justicia, el bienestar social y la prosperidad económica. Más aún, el incumplimiento, por parte del monarca, de la ley, cuyo fin consiste en hacer a los *omes* "gente de buena vida y de buenas costumbres,"[491] determina la degradación moral de los ciudadanos, y la afloración de sentimientos viles como la ignorancia y la necedad, el odio y la envidia, el desamor y la desconfianza, o bien el recelo y el miedo. Según reza la *Ley X*, *Que quiere dezir tyrano, e como vsa su poderio enel reyno despues que es apoderado del*, de la *Segunda Partida*, que parte de un célebre fragmento de la *Política* aristotélica:

---

[490] Por ejemplo, el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauavais, concretamente el capítulo sexto, titulado *Quod mali potentes sunt flagellum ire divine*, donde se compara a los malos gobernantes, *mali potentes* o *potentes iniqui*, como látigos de Dios, flagellum domini: "Potentes iniqui, per potenciam sibi desuper datam, sunt quasi flagellum domini". Punto de vista compartido por Gilberto de Tournai, en el *De eruditione regum et principum*, y por Guillermo Peraldo, en el *De eruditione principum*.

[491] La ley tiene para los autores de la *Segunda Partida*, como para Aristóteles y para el Aquinate, una profunda dimensión moral y una declarada finalidad educativa, la de hacer buenos a los ciudadanos mediante la promoción activa y comprometida de la virtud.

Tyrano tanto quiere dezir commo Señor que es apoderado en algund Reyno o tierra por fuerça, o por engaño o por traycion.[492] E estos a tales son de tal natura, que despues que son bien apoderados dela tierra, aman mas de fazer su pro, maguer sea daño dela tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre biuen a mala sospecha dela perder. E por que ellos pudiessen conplir su entendimiento mas desembargadamente dixieron los sabios antiguos que vsaron ellos de su poder sienpre contra los del pueblo en tres maneras de arteria. La primera es que estos atales punan siempre que los de su Señorio sean siempre necios e medrosos, por que quando atales fuessen, non osarien levantarse contra ellos ni contrastar sus voluntades. La segunda es que los del pueblo ayan desamor entresi, de guisa que non se fien vnos de otros, ca mientra en tal desacuerdo biuieren, non osaran fazer ninguna fabla contra el por miedo que non guardasen entresi fe nin poridad. La tercera es que punan de los fazer pobres e de meter les a tan grandes fechos que los nunca pueden acabar, por que siempre ayan que ver tanto en su mal que nunca les venga a coraçon de cuydar fazer tal cosa que sea contra su Señorio. E sobre todo esto sienpre punaron los tyranos de estragar a los poderosos, e de matar a los sabidores, e vedaron siempre en sus tierras cofradias e ayuntamientos de los omes, e procuran toda via de saber lo que se dize, o se faze enla tierra, e fian mas su consejo e guarda de su cuerpo en los estranos, por que les siruen a su voluntad, que enlos

---

[492] Isidoro de Sevilla, *Etymologiæ*, IX 3, 19-20; Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, V, 19. Asimismo, Juan de Salisbury, *Policraticus*, VII, 17: "Dicitur autem quia tyrannus est, qui uiolenta dominatione populum premit"; *Ibíd.*, VIII, 7: "Est ergo tyrannus, ut eum philosophi depinxerunt, qui uiolenta dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est"; Geraldo de Gales, *De principis instructione*, XVI: "Rex autem, qui a regendo dicitur, primo se ipsum, deinde subditum sibi populum, regere tenetur; tyranno uero, qui uel ab urbe Tyro, quæ tyrannos educare solet, uel potius a Tyro serpente uenenossisimo nomen trahere potuit, proprium est uiolento dominatu populum opprimere. [...] Hanc etiam adiicimus inter regem et tyrannum differentiam, quod ille, tanquam patriæ pater atque patronus, paterno populum tractat affectu, iste vero se tanquam uitricum per omnia repræsentans, non supportare quærit, sed suppeditare, non defendere cupit, sed confundere, non construere curat, sed destruere, non prodesse parat aut properat, sed præesse, non patrocinari revera nouit, sed per omnia nouercari"; Gilberto de Tournai, *Eruditio regum et principum*, III, 3 y 6: "Haec enim inter regem et tyrannum est differentia quod tyrannus uoluptate sæuit et licentia effrenata, rex uero sola necessitate punit et causa. [...] Princeps enim in exercitio mansuetudinis tipum diuinæ portat ymaginis, sed tyrannus, fretus tirannide, præfert eum qui ab initio sortitus est titulum homicidæ"; Tomás de Aquino, *De regno*: "Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quærat, non autem bonum multitudinis sibi subiectæ, talis rector tyrannus uocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur". El Aquinate matizará, como veremos, la definición salesburiana de la tiranía, desde una perspectiva analítica más amplia y haciendo uso de un lenguaje más técnico.

En el ámbito de la literatura jurídica, Henry de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliæ*: "Dicitur enim rex a bene regendo et non a regnando, quia rex est dum bene regit, tyrannus dum populum sibi creditum uiolenta opprimit dominatione. Temperet igitur potentiam suam per legem quæ frenum est potentiæ, quod secundum leges uiuat, quod hoc sanxit lex humana quod leges suum ligent latorem, et alibi in eadem, digna uox maiestate regnantis est legibus, scilicet alligatum se principem profiteri. Item nihil tam proprium est imperii quam legibus".

La definición alfonsí del *tirano* enumera, de forma concisa y contundente, los principales métodos de intimidación y de represión de todo régimen autoritario: la fuerza, el engaño y la traición. La referencia a la *fuerça*, al *engaño* y a la *traycion* recuerdan las consideraciones del *Policraticus* de Juan de Salisbury acerca del infringimiento de la ley por violencia, o por engaño: "Porro lex donum Dei est, æquitatis forma, norma iustitiæ, divinæ uoluntatis imago, salutis custodia, unio et consolidatio populorum, regula officiorum, exclusio et exterminatio vitiorum, uiolentiæ et totius iniuriæ poena. Hæc autem aut uiolentia, aut dolo impugnatur, et quasi aut leonis immanitate uastatur, aut draconis supplantatur insidiis".

> de la tierra, que han de fazer seruicio por premia. Otrosyi dezimos que maguer alguno ouiesse ganado Señorio de Reyno por alguna de las dichas rrazones que diximos enla ley ante desta, que si el vsasse mal de su poderio en las maneras que desuso diximos en esta ley, que le pueden dezir las gentes tyrano, e tornarse el Señorio que era derecho en torticero, assi como dixo Aristoteles en el libro que fabla del regimiento de las cibdades e de los Reynos (López 1555: *SP*, II, *Título I, Ley X, Que quiere dezir tyrano, e como vsa su poderio enel reyno despues que es apoderado del*, 6v-7r).[493]

La *Segunda Partida* sigue, rigurosamente, el orden temático del texto aristotélico, aunque no hace mención alguna del cobro de impuestos, ἡ εἰσφορὰ, ni de la guerra, ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος, como medidas de conservación de los regímenes tiránicos.

Al mismo fragmento de la *Política* aristotélica recurre el *De regno* de Tomás de Aquino, que define la tiranía como un régimen injusto, *iniustum regimen* o *iniquum regimen*, de carácter unipersonal, *per unum fit*, el cual antepone el bien inidividual del gobernante al bien común de la comunidad política que dirige, "qui sua commoda ex regimine quærat, non autem bonum multitudinis sibi subiectæ". La tiranía es, así pues, una desviación de la monarquía, al igual que la oligarquía y la

[493] Aristóteles, *Pol.*, 1313 a-1313 b: "Αἱ δὲ τυραννίδες σῴζονται κατὰ δύο τρόπους τοὺς ἐναντιωτάτους, ὧν ἅτερός ἐστιν ὁ παραδεδομένος καὶ καθ' ὃν διοικοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων τὴν ἀρχήν. τούτων δὲ τὰ πολλά φασι καταστῆσαι Περίανδρον τὸν Κορίνθιον: πολλὰ δὲ καὶ παρὰ τῆς Περσῶν ἀρχῆς ἔστι τοιαῦτα λαβεῖν. Ἔστι δὲ τά τε πάλαι λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν, ὡς οἷόν τε, τῆς τυραννίδος, τὸ τοὺς ὑπερέχοντας κολούειν καὶ τοὺς φρονηματίας ἀναιρεῖν, καὶ μήτε συσσίτια ἐᾶν μήτε ἑταιρίαν μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις, καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίγνεσθαι σχολαστικούς, καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνῶτες ἀλλήλοις ἔσονται πάντες (ἡ γὰρ γνῶσις πίστιν ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους: καὶ τὸ τοὺς ἐπιδημοῦντας αἰεὶ φανεροὺς εἶναι καὶ διατρίβειν περὶ θύρας (οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα λανθάνοιεν τί πράττουσι, καὶ φρονεῖν ἂν ἐθίζοιντο μικρὸν αἰεὶ δουλεύοντες: καὶ τἆλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστιν (πάντα γὰρ ταὐτὸν δύναται: καὶ τὸ μὴ λανθάνειν πειρᾶσθαι ὅσα τυγχάνει τις λέγων ἢ πράττων τῶν ἀρχομένων, ἀλλ' εἶναι κατασκόπους, οἷον περὶ Συρακούσας αἱ ποταγωγίδες καλούμεναι, καὶ οὓς ὠτακουστὰς ἐξέπεμπεν Ἱέρων, ὅπου τις εἴη συνουσία καὶ σύλλογος (παρρησιάζονταί τε γὰρ ἧττον, φοβούμενοι τοὺς τοιούτους, κἂν παρρησιάζωνται, λανθάνουσιν ἧττον: καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλοις καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς. καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως μήτε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. Παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν, καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργα Πολυκράτεια πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταὐτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων: καὶ ἡ εἰσφορὰ τῶν τελῶν, οἷον ἐν Συρακούσαις (ἐν πέντε γὰρ ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέναι συνέβαινεν. Ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος, ὅπως δὴ ἄσχολοί τε ὦσι καὶ ἡγεμόνος ἐν χρείᾳ διατελῶσιν ὄντες. Καὶ ἡ μὲν βασιλεία σῴζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ μάλιστ' ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις, ὡς βουλομένων μὲν πάντων δυναμένων δὲ μάλιστα τούτων". Véanse también, sobre la tiranía: *Ibíd.*, 1289 b, 1285 a y 1314 a.

democracia son desvirtuaciones de la aristocracia y de la policía, respectivamente.[494] De donde se sigue que, si la monarquía es, como se ha visto, el mejor de los regímenes políticos, la tiranía es el peor:[495]

> Nec solum in corporalibus subditos grauat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus præesse apetunt quam prodesse omnem perfectum subditorum impidunt, suspicantes omnen subditorum excellentiam suæ iniquæ dominationi præiudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt semperque his aliena uirtus formidolosa est. Conantur igitur prædicti tyranni ne ipsorum subditi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiæ fœdus firmetur et pacis emolumento adinuicem gaudeant, ut sic dum unus ab altero non confidit, contra eorum dominium non possint. Propoter quod inter ipsos discordias seminant,

---

[494] "Si uero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia uocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter diuitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si uero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit diuites. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus. Similiter autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia uocatur, utpote cum multitudo bellatorum in ciuitate uel prouincia dominatur. Si uero administretur per paucos, uirtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia uocatur, id est potentatus optimus, uel optimorum, qui propterea optimates dicuntur. Si uero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex uocatur". Para una mejor comprensión del texto, habría que entender *aristocratia* en su acepción etimológica, de *régimen de los mejores*, y asimilar el concepto de *politía* al de la *democracia* actual y el de *deomcracia* a lo que hoy en día se definiría como *demagogia*. La conclusión que se desprende es que el peligro del autoritarismo existe en cualquier régimen político, no solo en el monárquico: "Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem conuertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim, quæ plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali: quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desæuiat. Magis igitur præoptandum est unius regimen quam multorum, quamuis ex utroque sequantur pericula".

Como observa Eschmann (1949: 7, n. 16), Aquino usa, para la clasificación de los regímenes, un criterio numérico, es decir la monarquía y la tiranía son gobiernos de uno solo; la aristocracia y la oligarquía, de una minoría; mientras que la politía y la democracia, de la mayoría. Criterio descartado por Aristóteles [*Pol.*, 1279 a], quien prefiere una caracterización de las diferentes constituciones políticas a partir del fundamento de su poder, esto es, la virtud, en el caso de la monarquía y de la aristocracia; la riqueza, en el caso de la oligarquía; y la libertad, en el caso de la democracia. La preferencia del Aquinate por el criterio numérico, el cual abandonaría en su comentario a la *Ethica Nicomachea* [VIII, 10] y a la *Politica* [III, 6], o bien en la *Summa Theologiæ* [Iª-IIæ 95, 4 y 105, 1; IIª-IIæ 50, 1 y 61, 2], podría justificarse por la finalidad propagandística del *De regno*, volcado en demostrar la necesidad y la superioridad del régimen monárquico en cuanto fuerza de cohesión social y política.

[495] "Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur enim politiæ quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiæ uero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum" (*S. Th.*, Iª-IIæ, q. 105, a. 1, ad 2).

> exortas nutriunt, et ea quæ ad fœderationem hominum pertinent, ut connubia[496] et conuiuia prohibent et cætera huiusmodi, per quæ inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur enim ne potentes aut diuites fiant, quia de subditis secundum suæ malitiæ conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et diuitiis ad nocendum utantur, ita timent ne potentia subditorum et diuitiæ ei nociuæ reddantur (Lib. I, cap. 4, *Quod, sicut dominium unius optimum est, quando est iustum, ita oppositum eius est pessimum, probatur multis rationibus et argumentis*).

> Pero [el tirano] no oprime solamente los cuerpos de los súbditos, sino que impide hasta sus bienes espirituales, puesto que se preocupa más de figurar que de servir e impide el progreso general de aquellos sospechando que cualquier superioridad de sus súbditos supone un perjuicio para su dominación inicua. Los tiranos sospechan más del bueno que del malo y siempre les parece terrible la virtud ajena. Los tiranos se esfuerzan en que sus súbditos virtuosos lo alcancen un espíritu de magnanimidad efectiva ni destruyan su inicua dominación. También se preocupan de que entre sus súbditos no se fortalezca ninguna relación de amistad y que se algren mutuamente de las ventajas de la paz de manera que, mientras uno desconfía del otro, nada puedan preparar contra su dominio. Por eso siembran las discordias entre sus súbditos, o las atizan si ya han surgido, y prohíben todo lo que pueda llevar a la unión de los hombres, como las asambleas[497] y los banquetes y cosas semejantes, por medio de los cuales suele aparecen la familiaridad y la confianza entre las personas. Se preocupan también de que no se hagan poderosos o ricos porque sospechan de los súbditos por su experiencia anterior, ya que, como ellos utilizan el poder y las riquezas para hacer el mal, temen que ese poder y riquezas de sus súbditos se vuelvan peligrosos para su perdición (Robles y Chueca 1989: 19-20).

Al igual que la *Segunda Partida*, el *De regno* tampoco recoge el cobro de impuestos y la guerra entre las prácticas comunes de los regímenes tiránicos. El tratado del Aquinate propone una misma lectura del texto aristotélico, siguiendo el mismo orden temático y partiendo, además, de una misma selección de la información.

El hecho de que la *Segunda Partida* mencione como su fuente el *Libro que fabla del regimiento de las cibdades e de los reynos* no significa que sus autores no tuviesen presentes los escritos de otros *sabios*, entre ellos, muy posiblemente, el *De regno* aquiniano. Sean cuales fuesen las demás *auctoritates* consultadas por el equipo

[496] Es interesante la nota de I. Th. Eschmann a *connubia*: “Although there is no doubt about the fact that *Pol.* [V, 11: 1313a 35-1314a 29] is the source [...], yet the text cannot be shown to depend literally on this source. [...] A disturbing feature of this paraphrase is that the author makes it a point to the tyrant’s policy to *forbid marriage.* No trace of such a prohibition is to be found in Aristotle’s account or its medieval version. St. Thomas is usually very accurate even in the most trifling details of his quotations” (Eschmann 1949: 17, n. 11). El texto alfonsí no menciona la prohibición de los matrimonios, sino que hace una referencia general a las *cofradias e ayuntamientos de los omes.*

[497] Versión española inexacta, puesto que *asambleas* no traduce *connubia.*

alfonsí, no se puede no apreciar su profundo conocimiento de la *Politica* aristotélica, que Tomás de Aquino no cita, explícitamente, como fuente.[498]

Coinciden, aún más, la *Segunda Partida* y el *De regno* en definir la tiranía desde un punto de vista predominantemente jurídico-legal —la prevalencia del bien individual sobre el bien común y la consiguiente imposición de la voluntad del gobernante por encima de la ley—,[499] a la vez que ético moral —la penalización de la virtud y el premio al vicio, puesto que la desvirtuación legal conlleva la degradación moral—,[500] perspectiva próxima a la del *Policraticus* de Juan de Salisbury, el primero en revisar la visión agustiniana para contrarrestar la

---

498 Aun así, el Doctor Angélico compensa el silencio bibliográfico de su texto con una mayor contextualización del concepto de tiranía desde el pensamiento moral y político aristotélico. La *Segunda Partida*, texto legal encargado por un rey y redactado desde su perspectiva, trata de la tiranía en cuanto desviación de la monarquía, sin hacer referencia alguna a los demás regímenes políticos. Mientras tanto, el *De regno*, *speculum* escrito para un rey, presenta más bien el punto de vista de un filósofo de la moral y de la política.

499 A este respecto, según la *Ley IX, Como deuen ser fechas las leyes*, del *Título I* de la *Primera Partida*, la ley deberá contemplar “lo que conuiene al derecho, e a la iusticia, e a pro comunal de todos” (López 1555: I, 7r). La *Ley XVI, Como son tenudos todos de guardar las leyes*, del mismo título advierte de que “guardar deue el rey las leyes como a su honrra e a su fechura. Porque, si el no las guardasse, vernia contra su fecho desatarlas ya, e venir le yan ende dos daños: el vno, en desatar tan buena cosa como esta que ouiesse fecho el otro que se tornaria a daño comunal del pueblo, e abiltaria a si mismo, e semejar se ya por de mal seso, e serian sus mandamientos e sus leyes menospreciadas” (*Ibíd.*, I, 8v-9r). Asimismo, según la *Ley XVIII, Como las leyes non deuen ser dessechas sin causa razonable e como se deue esto fazer*, también del *Título I* de la *Primera Partida*: “Desatadas non deuen ser las leyes, por ninguna manera, fueras ende si ellas non fuessen tales, que desatassen el bien que deuian fazer. E eso seria, si ouiesse en ellas alguna cosa contra la ley de Dios, o contra derecho señorio, o contra grand procomunal de la tierra, o contra bondad conoscida” (*Ibíd.*, I, 9v). En la *Segunda Partida*, la *Ley III, Que poderio ha el emperador, de fecho*, del *Título I*, recuerda: “Otrosi deixeron los sabios que el mayor poderio e mas conplido que el emperador puede auer de fecho es quano el ama a su gente, e es amado della. E mostraron que se podria ganar e ayuntar este amor, faziendo el Emperador justicia derecha, a los que la ouieren menester, e auiendo a las vegadas merced enlas cosas que con alguna razon guisada la puede fazer, e honrrando su gente de palabra, e de fecho, e mostrandose por poderoso e por amador de cometer e fazer grandes fechos, e cosas grandes, a pro del imperio. E aun dixeron que el Emperador, maguer amasse su gente, e ellos a el, que se podria perder aquel amor, por tres rrazones. La primera, quando el fuesse tortizero manifiestamente. La segunda, quando despreciasse, e abiltasse los omes de su señorio. La tercera, cuando el fuesse tan crudo contra ellos, que ouiessen a auer del gran miedo, a demas” (*Ibíd.*, II, 4v). Añade la *Ley IX, Como el Rey deue amar a Dios por la grand bondad que es en el*, del mismo título, que: “[Los Reyes] deuen otrosi guardar siempre mas la pro communal del su pueblo, que la suya misma” (*Ibíd.*, II, 6r).

500 Según el Aquinate, en su *Summa Theologiæ* [Iª-IIae, q. 92, a. 1, ad 4], la ley tiránica no es propiamente una ley, sino una perversión de la ley y de sus principios morales, puesto que pretende hacer a los ciudadanos buenos no de forma absoluta, sino de acuerdo a su propia conveniencia: “Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam peruersitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod ciues sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius præsidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen”.

concepción absolutista del poder imperial y real que parecían transmitir algunos preceptos de derecho romano.

No obstante, para Salisbury, el tirano sigue siendo un *minister Dei* y, en cuanto tal, su régimen obedece a un designio de la Divina Providencia, que permite el mal para castigar a los malvados y corregir a los buenos.[501] Si, para Salisbury, los *peccata populi* son la causa de la tiranía, para los juristas alfonsíes como para el Aquinate, un régimen tiránico, es, principalmente, la consecuencia de la imperfección moral y de la inmadurez política del rey, el único de los ciudadanos que debe reunir la excelencia moral del individuo con las virtudes propias del ciudadano.

Asimismo, a diferencia del *Policraticus* de Juan de Salisbury, tanto la *Segunda Partida* como el *De regno* añaden una dimensión sociológica y psicológica, de clara inspiración aristotélica, que pone de manifiesto las irreparables consecuencias humanas y económicas de un ejercicio autoritario del poder.[502] Tomás de Aquino da, además, un paso adelante, al caracterizar la tiranía como uno de los tres *regimina iniusta* o *iniqua*, junto con la oligarquía y con la democracia.

---

[501] *Policraticus*, XVIII: "Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego qui in utroque primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo indicio esse uoluit, per quos punirentur mali, et corrigerentur, et exercerentur boni". Una visión acerca del condicionamiento divino de la tiranía que Tomás de Aquino comenta en la *Summa Theologiæ* [I^a^ q. 19 a. 9 ad 1 y ad 4], donde explica la diferencia entre *querer el mal* y *permitir el mal*: "Quidam dixerunt quod, licet Deus non uelit mala, uult tamen mala esse uel fieri, quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse uel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum, quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, mala esse uel fieri. Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse uel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se". Aún más, "licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen uelle mala fieri, et uelle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmatiuum. Deus igitur neque uult mala fieri, neque uult mala non fieri, sed uult permittere mala fieri. Et hoc est bonum".

[502] Asimismo, merece una mención aparte el *De instructione principum* de Geraldo de Gales, que intenta una aproximación al tratamiento de la tiranía desde la geografía étnica. Para el erudito galés, los territorios insulares, como, por ejemplo, la *insula Britannica*, muestran una especial predisposición al desarrollo de regímenes autoritarios: "Hoc etiam adiecimus et notandum quod, quoniam, ut Boethius, reges insularum omnes tyranni sunt, ut propius exempla petantur, plures in insula Britannica et magis tyrannice nostris diebus principantes uel arcuum iaculis uel balistarum spiculis aut hostilibus etiam oppressionibus quam aliis modis interire. Unde et illus Porphirii orientalis hæretici a Gilda introductum in Historia sua de Britonum excidio et hic apponendum. *Britannia*, inquit, occidentalis insula fertilis est tyrannorum patria". Una situación política, muy marcada por conflictos continuados entre el rey Enrique II, por un lado, y los barones y la Iglesia, por el otro, que, según aprecia Geraldo de Gales, no es propia de un reino como el francés, cuyos príncipes son *mansuetiores et mitiores* (Warner 1891: 75-76).

Frente a los *specula principum* de autoría francesa —el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, el *De eruditione regum et principum* de Gilberto de Tournai o el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo—, los cuales, bajo la influencia del pensamiento agustiniano, definen la tiranía como un castigo de Dios, y a la tratadística política británica —el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *De instructione principum* de Geraldo de Gales, el *Communiloquium de virtutibus* de Juan de Gales o *The Song of Lewes*—, que, a partir del *Policraticus*, propone una revisión del concepto de tiranía y su condicionamiento legal a la luz del derecho romano, la *Segunda Partida* y, sobre todo, el *De regno* matizan la interpretación salesburiana desde una perspectiva aristotélica, más amplia y más compleja, dotada de las herramientas analíticas de una inicipiente teoría política.

La tiranía, ¿un régimen natural?

Ni la *Segunda Partida* ni el *De regno* definen la tiranía —como sí proceden al tratar de la monarquía— en términos de natural o antinatural, más aún cuando la *Politica* aristotélica insiste en su carácter antinatural: al no promover la excelencia moral, la tiranía frustra el desarrollo de las potencialidades políticas del hombre en cuanto animal político, al mismo tiempo que imposibilita la consecución de la felicidad, la perfección de la virtud moral y la finalidad de la vida política. No debería sorprendernos, sino entender el silencio de ambos textos como una muestra de coherencia: como pudimos ver en el caso del régimen monárquico, tanto la *Segunda Partida* como el *De regno* defienden y justifican su carácter natural no desde la acepción que le de Aristóteles, sino desde una perspectiva muy marcada por la filosofía aviceniana, que entiende la naturalidad desde el punto de vista estricto de la necesidad.

El derecho a la resistencia

No pocos son los autores que, al condenar, en sus tratados, los abusos de poder consideran, asimismo, los límites éticos y legales del derecho a la resistencia y a la rebelión. A finales del siglo XI, en el contexto de la *Querella de las Investiduras*,

Manegold de Lautenbach, partidario de la supremacía de la *auctoritas ecclesiastica*, sostiene en sus *Opusculum contra Wolfelmum coloniensem* (1080) y *Liber ad Gebehardum* (1083-1085), que, si el rey hiciese un ejercicio tiránico del poder político —"aliud est regnare, aliud in regno tyrannidem exercere"—, entonces el pueblo, posesor de la soberanía cedida temporalmente al rey, podría, de pleno derecho, retirar su lealtad al monarca y destituirlo.[503]

Una opinión que tendrá presente Juan de Salisbury quien, medio siglo después, en su *Policraticus* (1159) justifica, bajo la influencia del *De officiis* ciceraniano, el tiranicidio y la resistencia al poder político.[504] Salisbury rescata, además, el sugerente imaginario ciceroniano: el filósofo romano comparaba la tiranía con una enfermedad cuya única cura es la amputación de los miembros u órganos afectados, para evitar así que sus efectos nocivos se extiendan al resto del cuerpo.[505] El tiranicidio se convierte, así pues, en un deber social y en una necesidad política,[506] ya que, en caso de no proceder a la urgente eliminación del tirano, su influencia dañina y corruptora acabaría contaminando a los demás ciudadanos, hasta su conversión en una *respublica impiorum*:

---

503 Véase *supra*, páginas 170-178.

504 El *Policraticus* reconoce el derecho del pueblo a matar al tirano, aunque, al mismo tiempo considera, como se ha visto, que el tirano es un *minister Dei* y que su gobierno es el resultado de la voluntad divina.

505 Cicerón, *De officiis* III, 32: "Nulla est enim societas nobis cum tyrannis et potius summa distractio est, neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare, atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est. Etenim, ut membra quaedam amputantur, si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluæ a communi tamquam humanitate corporis segreganda est". Encontramos una imagen parecida en el *De instructione principum* de Geraldo de Gales: "Quemadmodum igitur in humano corpore membrum, quanquam saucium, quanquam languidum et uitio quolibet deprauatum, non statim tamen uel prescidendum uel proiiciendum, sed, quoniam redeunt ad sanitatem saucia, proiiciuntur abscissa, potius adhibenda sunt medicamina et alliganda fomenta, ut totius integritas plena ualeat partium sospitate gaudere; sin autem partialis incommodi incurabilis fuerit forte corruptio, ne mali uis pestilens per uniuersa se subinde membra transfundat, membrum illud, tanquam inutile, quantocius est a toto movendum; haud aliter regni bonus princeps partis uitiosae cum omni diligentia et mansuetudine spem prosequitur. Desperata uero et irremediabili malitia in praeceps data non minori cura sunt ab universitate delenda; sicut enim morbida ouis, ne forte gregem contaminet, a caulis est amouenda, sic ab humana societate nonnulli sunt deducendi".

Paralelamente, la imagen existe en la tratadística política árabe, por ejemplo, en los *Aforismos selectos* de Alfarabi, quien recomienda la amputación de los miembros corruptos del cuerpo social y político, aunque sin particularizar ni referirse al gobernante, sino más bien a ciudadanos o grupos de ciudadanos.

506 Según Tomás de Aquino, en su *De regno*: "Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam uisum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis".

Habet enim et respublica impiorum caput et membra sua, et quasi civilibus institutis, legitimæ reipublicæ nititur esse conformis. Caput ergo ejus tyrannus est, imago diaboli: anima hæretici, schismatici, sacrilegi sacerdotes, et ut verbo Plutarchi utar, præfecti regionum impugnantes legem Domini. Cor consiliarii impii, quasi senatus iniquitatis. Oculi, aures, lingua, manus inermis, iudices et leges, officiales injusti. Manus armata, milites violenti, quos Cicero latrones appellat. Pedes, qui in ipsis humilioribus negotiis præceptis Domini, et legitimis institutis adversantur (*PL*, 779).

Porque también una comunidad política de impíos tiene cabeza y miembros, y en sus instituciones civiles se esfuerzan por ser semejantes a una comunidad legítima. Pues la cabeza de tal comunidad, el tirano, es imagen del diablo; el espíritu son los herejes, los cismáticos, los sacerdotes sacrílegos y, para usar la terminología de Plutarco, los prefectos de la religión que luchan contra la ley de Dios; su corazón, los impíos consejeros, que constituyen como un Senado de iniquiedad; sus ojos, oídos, lengua y su mando desarmada, los jueces, las leyes y los funcionarios injustos; su brazo armado, los soldados violentos, a los que Cicerón llama bandidos; sus pies, aquellos que se oponen al mandato del Señor y a las institutciones legítimas aun en los asuntos más insignificantes (Ladero 1984: 718).

Suscriben la tesis avanzada por el *Policraticus* otros tratados políticos británicos como el *De instructione principum* de Geraldo de Gales y el *Communiloquium de virtutibus* de Juan de Gales. Acerca del tiranicidio escribe, a su vez, Tomás de Aquino, quien, en el *De regno*, llama la atención sobre los posibles peligros sociales y políticos del tiranicidio, que, según observa, no es conforme a la doctrina apostólica.[507] Para el Aquinate, la destitución del tirano debería ser consenusada por la mayoría de los ciudadanos, si tuviesen el derecho de elegir a su gobernante, o por la autoridad superior a la cual le correspondiese el nombramiento del rey. En definitiva, el poder tiránico se debe afrontar desde la autoridad pública y no desde iniciativas particulares o minoritarias:[508]

Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si priuata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse graue dominium non minus regum quam tyrannorum, quia secundum sententiam Salomonis, *Prov.*: *Dissipat impios rex sapiens*.[509] Magis igitur ex huiusmodi præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis,

[507] "Hoc apostolicæ doctrinæ non congruit. Docet enim nos Petrus [1 *Pedro*, II, 18-19] non bonis tantum et modestis, uerum etiam dyscolis dominis reuerenter subditos esse".

[508] Para las consideraciones del Aquinate acerca de la tiranía, véanse también: 2 *Sent.*, 44, II, 2; *S. Th.*, IIa-IIæ, q. 42, 2, ad. 3 y 64, 3.

[509]4 *Reyes*, XIV, 5-6.

> quam remedium de subtractione tyranni. Uidetur autem magis contra tyrannorum sæuitiam non priuata præsumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi prouidere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui uel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reseruetur. [...] Si uero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini prouidere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. [...] Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est *adiutor in opportunitatibus in tribulatione* (Lib. I, cap. 7, *Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum. Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyrannizet, et quod etiam in hoc est tolerandus propter maius malum uitandum*).[510]

> Constituiría un peligro para la sociedad y sus dirigentes el que por una presunción individual algunos pudieran atentar contra la vida de sus gobernantes, aunque fuesen tiranos. Por otra parte, se suelen exponer a estos tipos de peligros más los malos que los buenos. Pues para los malos suele ser tan pesado el dominio de los reyes como el de los tiranos, ya que, según la setencia de Salomón: *El rey sabio dispersa a los impíos*. Luego de tal presunción más bien sobrevendría a la sociedad el peligro de perder a un buen rey que el remedio de perder un tirano. Por eso parece que conviene más que actúe contra la crueldad de los tiranos la autoridad pública que una presunción particular de algunos. En primer lugar, porque, si pertenece a alguna sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente a destituir al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; puel él mismo lo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exigen los deberes reales, por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra. [...] Si, por el contrario, pertenece a un superior el derecho de nombrar rey, hay que esperar de él remedio contra la iniquidad del tirano. [...] Más, si con todo no puede haber solución humana contra el tirano, hay que recurrir a Dios, rey de todos, que *ayuda en los momentos favorables y en la tribulación* (Robles y Chueca 1989: 31-33).

Aunque la *Segunda Partida* condena todo ejercicio autoritario del poder, mediante la *Ley VIII* del *Título I*, no se pronuncia, con la misma contundencia, acerca del derecho a la resistencia. El texto alfonsí, ofrece, no obstante, varios indicios en este sentido. En primer lugar, la *Segunda Partida* afirma, en repetidas ocasiones, el origen divino del poder real, el cual es, por tanto, la expresión de la voluntad de Dios: el rey es *uicario de Dios en la tierra* y su poder es *honrra* que *le da el Señor* para *fazer justicia en lo temporal*; en segundo lugar, los juristas alfonsíes interpretan la *lex regia de imperio* en el sentido de una cesión irreversible de la soberanía del pueblo a favor del rey, de donde se deduce que, junto con la soberanía, el pueblo renunció

510 *Salmos*, IX, 10.

también a su derecho a la resistencia y a la rebelión contra el poder político.[511] En tercer lugar, cualquier intento de conspirar contra el rey o de acabar con su vida, se castiga, según las *Partidas*, con la pena máxima —"deuen morir por ello lo mas cruelmente e lo mas abiltadamente que puedan pensarse"—, puesto que "los que se trabajassen de su muerte, yrian contra el fecho de Dios, e contra el su mandamiento, ca matarian aquel que el posiera en su lugar en la tierra" y "otrosi farian contra el reyno, ca les quitaria aquella cabeça que Dios les diera, e la vida por que biuen en vno".[512]

Pese al aparente silencio de la *Segunda Partida* acerca del derecho a la resistencia y a la rebelión, no faltan los consejos para un buen gobierno, los cuales conforman un extenso espejo de príncipes, que ocupa los primeros once títulos del texto. Mediante una armoniosa y equilibrada combinación de materia ética y política, de enseñanzas morales y de preceptos jurídicos, el texto alfonsí pretende ofrecer la imagen del rey sabio, que, en el más puro espíritu de la filosofía moral antigua, reúne la prudencia excepcional del gobernante con la excelencia moral

---

[511] En el mismo sentido, se pronuncia el *Espéculo*: "Onrrado deue sseer el rrey como aquel que tiene logar de Nuestro Sennor en Tierra para fazer justiçia en ssu rregno quanto en el tenporal, et porque lieua nonbre de Nuestro Ssennor en quantol dizen rrey, et porque Iesu Cristo los onrro en que quiso nasçer de linage de los rreys. Otrosi deue sseer onrrado el rrey porque es ssennor ssobre todos los de ssu tierra, et porque es puesto para ffazer bien a ssus gentes et para guardar los de mal" (MacDonald 1990: 14, *Libro II*, *Ley V*, P*or que rrazon deue sseer el rrey onrrado*).

[512] "Ca los que se trabajassen de su muerte, yrian contra el fecho de Dios, e contra el su mandamiento, ca matarian aquel que el posiera en su lugar en la tierra, ca el mismo defendio que ninguno non metiesse mano en ellos, para fazer les mal. Otrosi farian contra el reyno, ca les quitaria aquella cabeça que Dos les diera, e la vida por que biuen en vno, e demas darian mala nombradia al Reyno por siempre. E aun farian contra si mismos matando su Señor, aquien deuen guardar sobre todas las cosas deste mundo, e denostar seyan de traycion assi, e todo su linaje para sienpre. E por ende todos aquellos que tal cosa fiziessen o prouassen de fazer serian traydores de la mauor traycion que ser pudiesse, e deuen morir por ello lo mas cruelmente e lo mas abiltadamente que puedan pensarse, aun deuen perder todo lo que ouieren, tambien mueble como rayz, e ser todo del Rey, e las casas, e las heredades labradas, deuen las derribar e destruyr de guisa que non finque por señal de escarmiento para sienpre. Otrosi dezimos que todos aquellos que fueren en consejar tal fecho como este o dieren ayuda o esfuerço o defendimiento a los fazedores, que son traydores e deuen morir por ello e auer la pena sobredicha. Otrosi, qualquer que lo sopiesse por qualqer manera e non lo descubriesse puesto que non vniniesse acabamiento de echo, es traydor e deue morir por ello e perder quanto qer que ouiere" (López 1555: *SP*, II, *Título XII*, *Ley VI*, *Como el pueblo deue teñer las cosas que fueren a seruicio e honrra del Rey e non aquellas en quel yoguiesse muerte o ferida, o deshonrra*). Véanse, también, las *Leyes VI*, *VII* y *VIII* del *Libro II* del *Espéculo*, donde se recuerda: "La primera cosa es, et la mas ssennalada, de que el rrey deue sseer guardado es de muerte, ca esta cosa es que njnguno non deue penssar njn oyr ffablar dello de matar ssu rrey en njnguna manera, quanto mas començar a ffazer; ca qui tal cosa ffaz va contra el ffecho de Dios, ca mata aquel quêl pusso en ssu logar en Tierra, contra ssu mandamjento que El mjssmo deffendio: que njnguno non metiesse mano en los rreys para ffazer les mal. Otrossi, ffaz contra el rregno, ca les tuelle cabeça que Dios les dio et la vida por que viuen en vno, et, demas, da âquel rregno mala nonbradia para ssienpre. Otrossi ffaz contra ssi, ca mata ssu ssennor, la cosa que mas deue guardar, et denuesta a ssi et a todo su linage por sienpre iamas (MacDonald 1990: 14).

del hombre de bien. Así pues, el rey no podrá gobernar a sus súbditos y proteger a su tierra, si no sabe gobernarse a sí mismo y cuidar de su familia, enseñanza que la *Segunda Partida*, como otros *specula principum*, transmite mediante su estructura, moldeada sobre las divisiones de la filosofía práctica aristotélica. No obstante, el regir a los demás ya no se entiende como una mera proyección social y política de la ejemplaridad moral del rey, ni la prosperidad y bienestar de su reino serán una recompensa divina, como en los espejos de príncipes carolingios o en algunos tratados más cercanos en el tiempo al texto alfonsí, especialmente, en los tratados políticos franceses vinculados al figura de Luis IX y redactados bajo su generoso patrocinio. Siguiendo en la línea abierta por el *Policraticus* de Juan de Salisbury y, ulteriormente, enriquecida por la visión aquiniana del *De regno*, la *Segunda Partida* entiende la responsabilidad del rey en términos de oficio, el cual requiere, además, de la virtuosidad moral del individuo, aquellas virtudes propias de un rey, principalmente, la prudencia, la perfecta coordinación de sus pensamientos, palabras y obras, su capacidad de dictaminar, en todo momento y previo consejo de los sabios, leyes que encaminen a sus súbditos hacia la *buena vida* y los guien hacia la consecución del *bien uiuir*. Aun así, el ejemplo moral del rey ya no se ofrece, únicamente y como en el caso de Juan de Salisbury, mediante la represión de su voluntad y su sumisión a la ley, mediante el compromiso con el bien común, sino, sobre todo, gracias a una actividad política y legislativa dominada por su prudencia, la virtud práctica por excelencia que supone la posesión y el ejercicio de todas las demás virtudes. Si, para el *princeps* del *Policraticus* y de otros *specula principum*, la ley era una atadura, un frento, para el rey justiciero de la *Segunda Partida*, como para el *rex* del *De regno* de Aquino, la ley es un freno, pero también un medio, un instrumento para la consecución el bien común.

Si, en términos aristotélicos, el ciudadano debía ser un buen ciudadano, es decir, cumplir con sus obligaciones cívicas, aunque no fuese un buen hombre, el rey, en cambio, debía ser un buen hombre, pero, además, un buen rey.[513] Para el gobernante descrito por Aristóteles, como para el *princeps* alfonsí, no basta con ser un buen hombre, ni con someterse a las leyes, ni con anteponer el bien común al individual, el rey debe poner su prudencia, sus conocimientos y su experiencia al servicio del bienestar de sus súbditos y debe hacerlo activa y constantemente.

513 Véase el capítulo tercero del libro tercero de la *Política* aristotélica.



CONCLUSIONES

Los primeros once títulos de la *Segunda Partida* manifiestan una innegable familiaridad formal y conceptual y con otros tratados políticos coetáneos e inmediatamente anteriores, aunque el *speculum principis* alfonsí presenta la particularidad de ser un texto híbrido, un tratado ético-político incluido en un código legal: además de ofrecer enseñanzas morales o consejos políticos, muchos de sus *títulos* o *leyes* constituyen contenidos destinados a tener un carácter normativo. La *Segunda Partida* podría considerarse, así pues, un espejo de príncipes dentro de un espejo más amplio, un espejo de derecho, con aspiraciones doctrinales y enciclopédicas. Aún más, los primeros once títulos del texto alfonsí conforman un *speculum principis* en las tres acepciones que hemos propuesto para la definición de dicho sintagma:[514] se trata de un espejo encargado por un príncipe, quien *faze el libro*; para la educación y formación de otros príncipes, *los reyes de nuestro señorio*; que, al mismo tiempo, ofrece una imagen del rey ideal al pueblo, destinatario también del código alfonsí, cuyas leyes "deue guardar como a su uida e a su pro". La *Segunda Partida* traspasa, así pues, el ámbito de la edificación moral individual para convertirse en un texto con una amplia proyección social y política: un *speculum principis*, *ad principes* y *de principibus*, que dictamina y establece los deberes y los derechos tanto del monarca, *alma* y *cabeça* del reino, como de los demás miembros del cuerpo político, participantes del mismo bien común y responsables, a su vez, de su consecución. A la función tradicionalmente pasiva del *princeps*, receptor de unas enseñanzas procedentes del ámbito teológico, el texto alfonsí le opone un papel activo y protagónico del *rey*, quien marca las pautas de su discurso ético, político y jurídico y quien, al igual que Federico II, medio siglo antes, encomienda su redacción a los *maestros de las leyes*.

Ahora bien, a diferencia del *Policraticus* de Juan de Salisbury, del *De principis instructione* de Juan de Gales, del *De regimine ciuitatum* de Juan de Viterbo o del el *De regimine et sapientia potestatis* de Orfino de Lodi, que asimilan, en mayor o menor medida, contenidos de derecho a su discurso ético y moral, la *Segunda Partida* recurre a las características formales y conceptuales de los *specula principum* para convertirlas en el fundamento ético y moral de su discurso político y jurídico. En definitiva, la *Segunda Partida* responde a una concepción ética de la ley, cuya finalidad consiste, ante todo, en hacer buenos a los súbditos: a la figura del *princeps christianus*, cuyo único instrumento de gobierno son la ejemplaridad de su vida, la

[514] *Supra*, página 79.

defensa de la Iglesia y la protección de los más débiles y desamparados, el texto alfonsí le añade la imagen del rey como *fazedor de las leyes* y, en cuanto tal, único intermediario entre la ley natural y la ley positiva, quien guía a su pueblo hacia el *bien uiuir* no solo con su propio ejemplo, sino también mediante un sistema legal comprometido con la excelencia moral.

La coexistencia de las materias jurídico-legal y ético-política favorece la presencia de contenidos de corte más técnico, muchas veces más próximos a la teoría política y jurídica que a la filosofía moral: la relación entre papado e imperio y la distinción de las jurisdicciones, el origen de la soberanía y del poder legislativo, la autonomía de las monarquías nacionales, la necesidad natural del poder político, las ventajas del régimen monárquico, los límites legales del poder regio, el equilibrio de intereses entre el bien individual y el bien común, la política territorial del rey, la necesidad de un programa educativo, las consecuencias de los regímenes tiránicos, el derecho a la resistencia y a la rebelión, la herencia y la sucesión al trono, entre otros. Asistimos, por tanto, a un mayor acercamiento entre la reflexión política y la práctica cotidiana del ejercicio de gobierno, al mismo tiempo que se produce un proceso de abstracción y de conceptualización de los contenidos ético-políticos, que evolucionan del *exemplum* personal a la *lex* general.

Aunque, a primera vista, poco original, la estructura de la *Segunda Partida* da cuenta de la excelente capacidad de síntesis del texto. La *Segunda Partida*, concretamente, sus primeros once títulos, se organiza en torno a las tres divisiones de la filosofía práctica aristotélica —ética, economía y política—, estructura procedente de la literatura enciclopédica y exegética, que se impone en los *specula principum* occidentales a partir de mediados del siglo XIII.[515] El texto alfonsí presenta una organización discursiva parecida a la que iba a tener la inconclusa enciclopedia política del dominico Vicente de Beauvais, el *Opus universale de statu principis*, y muy similar a la del *De eruditione principum* (ca. 1265) del también dominico Guillermo Peraldo, probablemente su fuente más inmediata.

Al igual que el *De eruditione principum* de Peraldo, el espejo del Rey Sabio plasma, en su estructura, una síntesis perfecta entre la tripartición aristotélico-aviceniana de la filosofía práctica, heredada del *Opus universale de statu principis* de Beauvais, y el *ordo amandi* agustiniano-bernardino, aunque, en la *Segunda Partida* y, por primera vez en un *speculum principis*, la ética, la economía y la política no solo

[515] Páginas 113-158.

describen la complementariedad entre el gobierno de sí mismo y el de los demás, mentalidad latente en la literatura ético-política desde sus inicios más remotos, sino que, además, pueden entenderse desde una perspectiva más práctica y pragmática del ejercicio del poder, como especies de la prudencia. Al valor profundamente moral que Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo, entre otros, otorgan a los conceptos de ética, economía y política, el texto alfonsí le añade una dimensión marcadamente política y jurídica, muy cercana a la aristotélico-tomista. La ética, economía y política o, para ser más exactos, la prudencia individual, económica y política delimitan un código de comportamiento individual, doméstico y social, pero se convierten, además, en principios de gobierno y, teniendo en cuenta la intención normativa del texto, casi en preceptos de derecho privado —ética y economía— y público —política—.

Es, precisamente, el concepto de prudencia, esto es, la racionalidad práctica entendida como norma y medida de todas las demás virtudes —la *primera* entre las virtudes de las que "el rey ha mucho menester para biuir en este mundo bien derechamente"—, el principio estructurante de la sección dedicada al gobierno del monarca, la cual se organiza a partir de las categorías ontológicas, epistemológicas y ético-políticas de *pensamiento*, *palabra* y *obra*, estructura prestada, muy posiblemente, al *Compendium theologiæ* o *Compendium theologicæ ueritatis* (ca. 1268) de Hugo Ripelín de Estrasburgo y que aparecería, después, en el *De regimine principum* de Egidio Romano y en el *Speculum doctrinale* de Pseudo-Vicente de Beauvais.[516]

Además de matizar y de enriquecer la estructura tripartita de los *specula principum* inmediatamente anteriores, la *Segunda Partida* amplía el concepto de política, que, a la luz de la interpretación monárquica y particularista del derecho imperial romano que propone el texto alfonsí, incluye también la prudencia del rey hacia su tierra o patria. De esta manera, a los esquemas aristotélico-aviceniano y agustiniano-bernardino mencionados anteriormente, se les podría añadir el conocido concepto de la *pietas* romana, recurrente en el pensamiento político ciceroniano y bien representado también en autores patrísticos como Agustín de Hipona, que abarcaba el culto de los dioses, la reverencia hacia los padres y el amor y la devoción por la patria.[517]

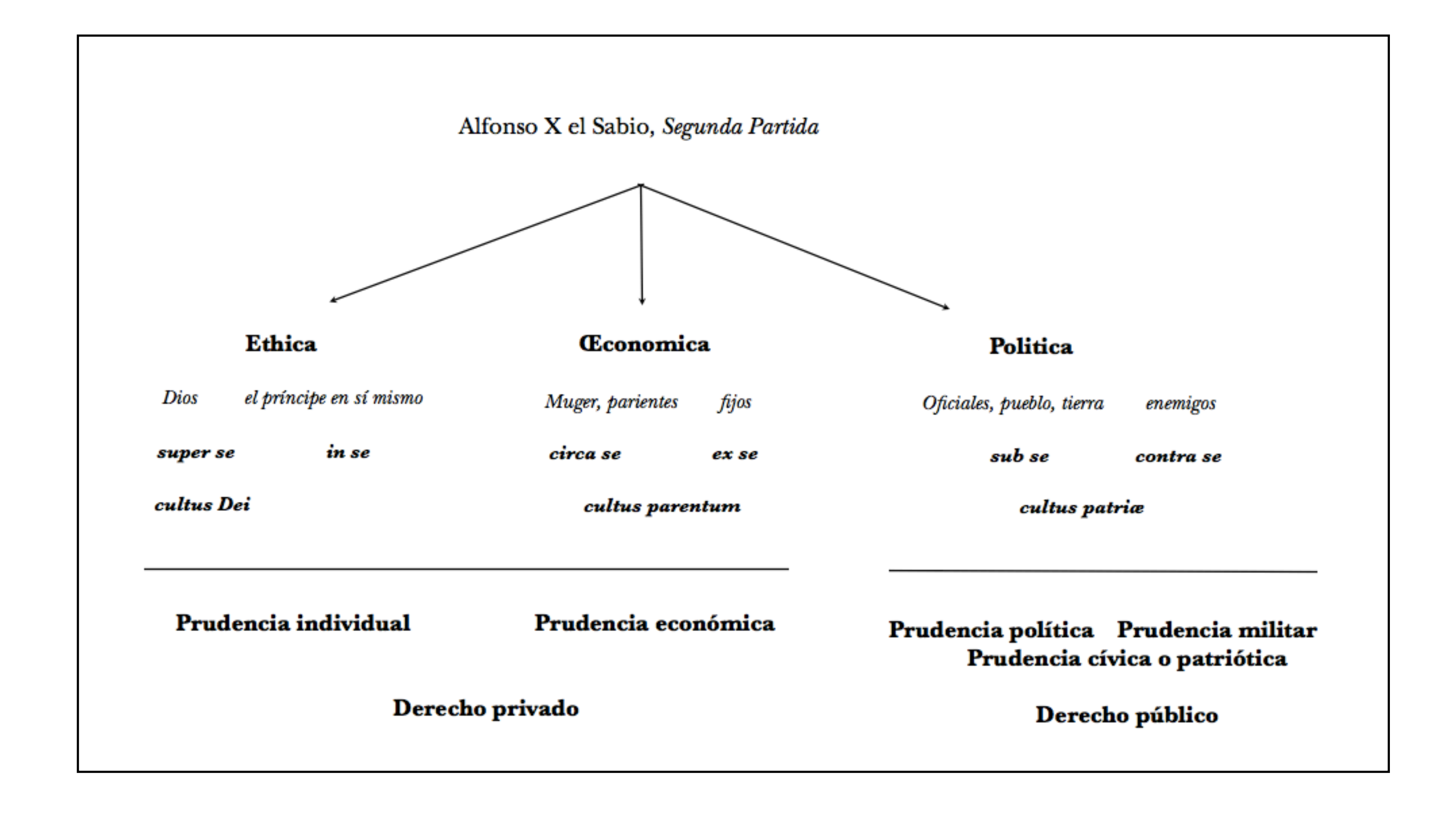
---

[516] Véase *supra*, páginas 146-150.

[517] Páginas 220-230.

Otra particularidad digna de reseñar de la *Segunda Partida* consiste en la división y diversificación de la materia correspondiente a la política o a la prudencia política del rey en cuatro secciones, las cuales se han de analizar conjuntamente para una mejor comprensión del pensamiento político de Alfonso X: el *Título I, Que fabla delas leyes*, y el *Título II, Del uso, e de la costumbre e del fuero*, de la *Primera Partida*, los cuales exponen el fundamento del proyecto legislativo alfonsí; el *Título I* de *Segunda Partida*, que encierra un manifiesto del programa político del Rey Sabio; el *Título X, Qual deue el Rey ser a sus officiales, e a los de su casa, e de su corte, e ellos a el*, y el *Título X, Qual deue el Rey ser comunalmente a todos los de su Señorio*, de la *Segunda Partida*, ciertamente los más cercanos a la tradición occidental de los *specula principum*, puesto que se presentan como un *liber de officiis*; el *Título XI, Qual deue el Rey ser a su tierra*, dedicado a la política territorial del monarca; y, por último, el *Título XXXI, De los estudios en que se aprenden los saberes, e de los maestros, e de los escolares*, donde se sientan las bases de una ambiciosa política educativa.

Si, en el caso de los *Títulos I* y *II* de la *Primera Partida* y del *Título XI* de la *Segunda Partida*, las fuentes citadas o aludidas proceden del derecho común, con una clara preferencia por el derecho romano justinianeo, el *Título I* de la *Segunda Partida* se construye sobre la simbiosis entre derecho común y aristotelismo político, que excede la materia marcadamente moral del capítulo introductorio del *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo y recuerda, en más de una ocasión, el *De regno* de Tomás de Aquino.


Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
Ethica
Œconomica
Politica
Dios
el príncipe en sí mismo
Muger, parientes
fijos
Oficiales, pueblo, tierra
enemigos
super se
in se
circa se
ex se
sub se
contra se
cultus Dei
cultus parentum
cultus patriæ
Prudencia individual
Prudencia económica
Prudencia política
Prudencia militar
Prudencia cívica o patriótica
Derecho privado
Derecho público

Si, para la organización discursiva del texto, los autores de la *Segunda Partida* se inspiran, principalmente, en la tratadística política francesa —Vicente de Beauvais y Guillermo Peraldo—, el texto alfonsí construye su discurso político e ideológico sobre una perfecta síntesis de derecho común y filosofía política aristotélico-tomista.[518]

El *Título I* de la *Segunda Partida,* manifiesto, como decíamos, del programa político alfonsí, muestra una capacidad de síntesis similar a la del *De regno* de Tomás de Aquino, tratado pionero en su intento de armonizar el pensamiento cristiano y el aristotélico. Al igual que el Aquinate, los autores del texto alfonsí seleccionan sus fuentes tanto de “las palabras de los santos, que fablaron spiritualmente lo que conuiene a la bondad del ome, e saluamiento de su alma”, las *razones espirituales* de los *profetas* e los *santos,*[519] como de “los dichos de los sabios que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo, de como se fagan bien, e con razon”, concretamente, argumentos extraídos, en su mayoría, de la *Poridat de Poridades* pseudo-aristotélica y del *libro que se llama Politica,* que *fabla del regimiento de las cibdades, e de los reynos.*

La incuestionable dependencia del *De regno* no excluye, sin embargo, la consulta directa del texto de la *Política,* citado en contextos que el Aquinte no contempla en su tratado ni, mucho menos, interpreta en su comentario, el cual abarca hasta el capítulo sexto del libro tercero. Es el caso de una breve cita del final del libro tercero de la *Política* (1285 b), presente en la *Ley VI, Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado,* del *Título I.* El texto alfonsí acude a la *Política* aristotélica en busca de argumentos a favor de la soberanía monárquica y afirma la dignidad del oficio regio, anterior históricamente al pontificio —*en lo espiritual*—, y al imperial —

---

[518] *Supra,* páginas 159-274.

[519] Reza la *Ley VI, Onde fueron sacadas estas leyes,* del *Título I* de la *Primera Partida*: “Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: la vna, de las palabras de los santos, que falaron spiritualmente lo que conuiene a bondad del ome, e saluamiento de su alma. La otra, de los dichos de los sabios que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo, de como se fagan bien e con razon. El el ayuntamiento de estas dos maneras de leyes, han tan gran virtud, que aduzen cumplido ayuntamiento al cuerpo e al alma del ome. E porende el que las bien sabe e entiende es ome cumplido, conosciendo lo que ha menester para pro del alma e del cuerpo” (López 1555: 6v). Palabras que recuerdan el proemio al *De regno* de Tomás de Aquino: “Cogitanti mihi quid offerrem regiæ celsitudini dignum meæque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quæ ad regis officium pertinent, secundum Scripturæ diuinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem, iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est rex regum et dominus dominantium: per quem reges regnant, Deus, magnus dominus, et rex magnus super omnes deos”.

en lo temporal—.[520] La *Segunda Partida* es, así pues, el primer texto medieval castellano en hacer uso de la *Política* aristotélica,[521] traducido íntegramente al latín por Guillermo de Moerbeke, hacia el año 1260.

Tanto el *De regno* como la *Segunda Partida* delimitan una etapa de transición en el desarrollo de la literatura política occidental, que asegura el enlace entre los espejos de príncipes de autores como Gilberto de Tournai, Vicente de Beauvais o Guillermo Peraldo, aún profundamente marcados por el pensamiento agustianiano y por la tradición salesburiana, y el *De regimine principum* de Egidio Romano, que haría un uso más extenso tanto de la *Política* como de la *Ética* aristotélicas. Después de los *libelli de lite imperatorum et pontificum*, el tratado aquiniano y el texto alfonsí son los primeros en asumir el tratamiento de principios y conceptos políticos o jurídicos que trascienden el discurso del vicio y de la virtud y se acercan a una incipiente teoría política. Ahora bien, si el *De regno* se propone divulgar el contenido de la *Política* aristotélica y renovar la materia política tradicional, la *Segunda Partida* da un paso adelante y pone el aristotelismo al servicio de su programa político y jurídico. Si, para Tomás de Aquino, la cristianización del pensamiento ético y político del Estagirita es una finalidad de carácter principalmente adoctrinador, para el equipo alfonsí, esta nueva corriente política es, junto con el derecho común, uno de los instrumentos doctrinales e ideológicos que emplea para la legimitación de la institución monárquica y de su soberanía.

Conviene, asimismo, recordar que el *speculum principis* contenido en la *Segunda Partida* es uno de los primeros y pocos textos jurídicos, éticos o políticos redactados en una lengua diferente del latín. Otros ejemplos en esta misma dirección serían el *Llibre dels fets* o *Crònica* del rey Jaume I, el *Speculum regale* noruego, los *Livri dou Tresor* de Brunetto Latini o los *Enseignements* del rey Luis IX. La opción por el castellano como lengua de redacción podría obedecer a la voluntad de ofrecer un texto legal cuyo contenido sea fácilmente accesible y comprensible, y, al mismo tiempo, responder a una política de consolidación de las monarquías nacionales y de su soberanía jurídica y territorial. Gracias a su capacidad de síntesis, las *Siete Partidas*, en general, y la *Segunda*, en particular, sientan las bases del discurso político en lengua castellana y ofrecen las primeras

---

[520] Véase *supra*, páginas 231-254.

[521] Aunque no el primero en mencionarlo. Hacia mediados del siglo XII, Domingo Gundisalvo ofrece una primera mención del tratado aristotélico en el artículo quinto de su *De divisione philosophiæ*, muy influenciado por el *De scientiis* farabiano.

traducciones, definiciones e interpretaciones de conceptos legales y de máximas jurídicas, así como de conceptos éticos y políticos aristotélicos.

El texto alfonsí define, con precisión conceptual y terminológica, las relaciones de poder entre los principales actores de la escena política. En la línea abierta por los *libelli de lite imperatorum et pontificum* partidarios del poder imperial, las *Partidas* se pronuncian a favor de la distinción entre la jurisdicción pontificia y la imperial en la esfera de los asuntos temporales. La defensa del poder imperial, que recuerda las *Constituciones* de Federico II, no impide, no obstante, que los juristas alfonsíes comparen y hasta equiparen el poder del emperador con el de los reyes de las monarquías nacionales. Muy influido por las teorías de los canonistas hispanos —Lorenzo Hispano, Juan de Dios y Vicente Hispano—, que abrazan, a su vez, juristas como Henry de Bracton, Jean de Blanot o Marino de Caramanico, el texto alfonsí desarrolla una ambiciosa interpretación particularista del derecho imperial romano y afirma, sin reserva alguna, que *rex in regno suo imperator*. Al igual que el emperador, los reyes reciben su poder directamente de Dios y son "vicarios de Dios, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal".[522]

Aunque los juristas alfonsíes consideran que la autonomía del poder temporal se debe tanto a su origen divino, como a la cesión definitiva e irrevocable, por parte del pueblo, de su soberanía y poder legislativo, las *Partidas* no defienden, en momento alguno, una visión absolutista del poder político.[523] El rey es, ciertamente, *legibus solutus*, al no admitirse ningún mecanismo legal que regule el ejercicio de su poder, pero debe someterse voluntariamente a la ley. Similarmente y pese a ser el único autorizado para dictar, abrogar o enmendar la ley, el monarca deberá respetar la ley y promover la justicia. Los únicos límites que se imponen al poder real son, por tanto, de orden ético-moral, puesto que dependerá de la voluntad y del criterio del monarca anteponer el bien común al suyo propio y respetar la ley. De ahí la necesidad de que, para poder ser un buen rey, se haya de ser, primero, una buena persona, idea muy recurrente en el pensamiento político clásico y medieval, a la que obedecen los nada menos que cuatro *títulos*, del segundo al quinto, los cuales insisten en la educación moral del príncipe. A los reyes, recuerda la *Segunda Partida*, les conviene más que a nadie *ser buen*

[522] Páginas 161-178.

[523] *Supra*, páginas 179-196.

acostumbrados, es decir, ser virtuosos, porque "son puestos en lugar de Dios para cumplir la justicia". Ser una buena persona le permitirá al rey ser un buen padre de familia y, asimismo, ser un *rey derechero* capaz de *mantener a su pueblo bien*.

El rey deberá *conoscer e amar e temer a Dios* para poder *conocerse assi mismo*, puesto que, como advertía Bernardo de Claraval en su *De consideratione*, "si destas maneras non le conosciere, non sabra conoscer assi mismo ni el nome que ha, nin el lugar que tiene para fazer justicia e derecho". Un conocimiento de sí mismo que se completará con el cultivo de la sabiduría, de ahí que al rey le convenga aprender a leer, no solo porque, "por la escriptura, entendera mejor la fe, e sabra mas complidamente rogar a Dios", sino también por el *saber* que podrá extraer de la historia —*los fechos grandes que passaron*—, *muchas buenas costumbres e enxemplos*. Coinciden los autores del texto alfonsí con los *sabios antiguos* en la importancia de una sólida formación de los reyes, quienes, además de aprender a leer, deberán esforzarse por *aprender de todos los saberes*, por ser *entendidos e sabidores*, porque "su sabiduria es muy aprouechosa a su gente". Un lugar común en la tratadística política occidental, que Juan de Salisbury resumía así en su *Policraticus*: *rex illiteratus quasi asinus coronatus*.

No obstante, a la *sabiduria* y al *entendimiento*, con un pronunciado carácter cognitivo y teórico, la *Segunda Partida* les añade la dimensión reflexiva y práctica de la *prudencia* o *cordura*, que, a partir de los conocimientos proporcionados por la sabiduría y gracias a la experiencia, le permitirá al monarca "ver las cosas, e judgarlas ciertamente, segund son e pueden ser, e obrar en ellas como deue". Sabiduría y prudencia, voluntad y obra coinciden en el perfil moral e intelectual del gobernante y en su ejercicio de gobierno, más cercano, una vez más, al legislador aristotélico que al rey-filósofo platónico.

La coexistencia de los criterios jurídico-legal y ético-moral es manifiesta también en las definiciones de conceptos como *ley* o *rey*, entre otros. La *ley* es un contenido normativo, de obligada aplicación y observancia, pero, al mismo tiempo, "liga, e apremia la vida del hombre que no faga mal, e muestra, e enseña el bien que el hombre deue fazer, e vsar". *Rey* se define, en el espíritu de la literatura sapiencial, como la *regla* de su reino, por la cual "se conoscen todas las torturas, e se endereçan", aunque solo se podrá serlo *por derecho*, a saber "si se gana el señorio del reyno en estas quatro maneras": *por heredamiento*, *por auenencia de todos los del reyno*, *por casamiento*, o *por otorgamiento del Papa o del Emperador*, cuando "algunos dellos faze

Reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer". *Rey* es, además, sinónimo de *fazedor de las leyes* y supone la posesión tanto de las virtudes morales, como de la jurisprudencia.

Entre los conceptos legales y las máximas jurídicas que definen y traducen las *Partidas*, destacan:

Conceptos y máximas jurídicas de derecho romano	Traducción al castellano en las *Siete Partidas*
ius	derecho
ius naturale	derecho natural
ius gentium	derecho de gentes
iustitia	justicia
iuris prudentia (= *iusti atque iniusti scientia*)	estremar el derecho del tuerto, e la mentira dela verdad, ca el que no supiere esto, no podra fazer la justicia bien e cunplidamente
conditor legum	fazedor de las leyes
imperium	imperio es gran dignidad, noble e honrrada, sobre todas las otras, que los omes pueden auer en este mundo temporalmente
plena iurisdictio: *imperium et potestas condendi leges* (cf. *Lex regia de translatione imperii*)	el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente [al emperador], de gouernar e mantener el imperio en justicia
Princeps legibus solutus est (cf. *Lex Iulia et Papia*); *Quod principi placuit legis habet uigorem* (cf. *Lex regia de translatione imperii*)	[El fazedor de las leyes] por premia non es tenudo de [beuir segund las leyes]
Alligatum se principem profiteri (cf. *Digna uox*)	Esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer
Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris (cf. *Lex Rhodia de re nautica*); *Cum omnia principis esse intelligantur* (cf. *Bene a Zenone*)	Ca maguer los Romanos que, antiguamente, ganaron con su poder, el señorio del mundo, fiziessen Emperador, e le otorgassen todo el poder e el señorio que auian sobre las gentes para mantener e defender el pro comunal de todos, con todo esso, non fue su entendimiento de lo fazer señor de las cosas de cada vno, de manera que las pudiesse tomar a su voluntad

Junto con el derecho común, el aristotelismo tomista es otra de los pilares en los que se sustenta el pensamiento político alfonsí. La *Segunda Partida* incluye reflexiones acerca del origen natural y la necesidad del poder político y de la ley, acerca de la naturaleza social del ser humano, acerca de la importancia de la prudencia política del rey, a la vez que se muestra muy receptiva a la visión aristotélica de la tiranía, expuesta también el *De regno* de Tomás de Aquino. Dichas reflexiones van acompañadas de un nuevo vocabulario político, el cual representa un primer intento de traducir al castellano la compleja terminología aristotélica. A este respecto, se opta, generalmente, por la revalorización semántica de palabras ya existentes en la lengua más que por la introducción de neologismos especializados. Citamos, a modo de ejemplo, vocablos como *cordura*, de *prudentia cordis*, que, además de verter el ciceroniano *prudentia*, traduce también el aristotélico φρόνησις; o el sintagma nominal *ayuntamiento de muchos,* el cual puede ser una adaptación del concepto romano de *populus* entendido como *uniuersitas* y, asimismo, un intento de trasladar al castellano el término κοινωνία, traducido por Aquino como *societas multorum*, en su acepción de comunidad política perfecta y autosuficiente —la πόλις para el Estagirita, el *regnum* para el Aquinate y el Rey Sabio—.

Adquieren, a su vez, un significado aristotélico las referencias a la amistad y a la felicidad en cuanto supremos valores humanos, sociales y políticos. Si bien implican e incluyen la *charitas* cristiana, tanto la *amicitia* tomista y como la *amistad* alfonsí suponen la dimensión cívica y ética de la convivencia social y de la participación de un mismo bien común, la felicidad. De ahí que expresiones como *buen uiuir*, *buena uida* y *felicidad* evoquen tanto la εὐδαιμονία aristotélica como la *beatitudo* o el *bene uiuere* tomistas.

El concepto alfonsí de ley se aleja, asimismo, de la visión agustiniana e isidoriana y se aproxima a la tomisto-aristotélica: tal como explican las *Partidas*, la ley no puede tener únicamente una función correctiva y punitiva; un sistema legal y jurídico debe aspirar, ante todo, a formar buenos ciudadanos y a fomentar la paz, la amistad y la concordia, imprescindibles para la conquista del bienestar y de la felicidad.

Aristóteles, *Política*	Tomás de Aquino, *De regno*	Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
πολιτικὴ κοινωνία	*societas multorum, multitudo*	ayuntamiento de muchos
εὐδαιμονία, εὖ ζῆν	*beatitudo, bene uiuere*	*felicidad, buen uiuir, buena vida*
τὸ ἀγαθὸν	*bonum commune,* *bonum commune multorum*	*pro communal,* *pro comunal de todos*
φρόνησις	*prudentia* (≠ *sapientia*)	*cordura* > *prudentia cordis* (≠ *sabiduria, entendimiento*); traduce también el ciceroniano *prudentia*
πολιτεία	*regimen*	señorio
ὀρθὴ πολιτεία	*regimen rectum et iustum*	señorio derecho
οὐκ ὀρθὴ πολιτεία	*regimen iniustum et perversum, regimen iniquum*	señorio torticero
	unum regere, multitudinem per unum regi, unius regimen (≠ *plurium regimen*)	que ouiesse uno que fuesse cabeça dellos [de los omes] (≠ muchos)
τύραννος	*tyrannus, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit*	tyrano tanto quiere dezir commo Señor que es apoderado en algund Reyno o tierra por fuerça, [o por engaño o por traycion]
φιλία	*amicitia, amicitiæ bonum*	amistad

La función del legislador está, por tanto, indisolublemente ligada a la promoción de la virtud. En este sentido, la *Segunda Partida* desarrolla, en más de una ocasión, el concepto de virtud moral —ampliamente expuesto en la *Ética a Nicómaco* y en la obra teológica y exegética del Aquinate—, consistente no solo en la adquisición e interiorización de buenas costumbres, sino también en su práctica constante y continuada. Así se explica la insistencia del texto alfonsí en relacionar los conceptos de *virtud* o *bondad* y *obra*, siendo *virtud* casi un sinónimo de *obra*, o en explicar la diferencia entre *virtudes* —"las bondades que el ome a en si e gana por luego uso", es decir *ex consuetudine*— y *maneras* —"aquellas que el ome faze con sus manos por sabiduria natural", esto es, *ex natura*—.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*	Tomás de Aquino, *De regno*	Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
ἠθικὴ ἀρετή	*uirtus moralis* (≠ *uitium*)	virtud, bondad que el ome a en si e gana por luego uso (≠ vicio)
ἐνέργεια	*actio*, *opus*	obra, fecho
πράξις	*usus*	uso
ἦθος (= ἕξις)	*mores* (= *habitus*), similar a 'carácter'	ser acostumbrado bien, ser tenido por de buenas costumbres (≠ ser vicioso o muy vicioso); en términos ciceronianos, *consuetudo est secunda natura*, traducido como costumbre que [...] se torna en natura
διάθεσις	*mos* (= *dispositio*), en el sentido de 'costumbre'	costumbre

El examen de las fuentes jurídicas y políticas de la *Segunda Partida* nos ofrece información valiosa acerca de la recepción de la literatura clásica y, sobre todo, de la *Política* aristotélica en el siglo XIII castellano, pero, al mismo tiempo, nos permite concretar, con más precisión, las posibles fechas de redacción del texto. Aunque, según el *Prólogo* de las *Siete Partidas*, su redacción se llevó a cabo entre los años 1256 y 1265, la fecha *a quo* de la versión que se nos ha transmitido de la *Segunda Partida* no puede ser anterior al año 1260, año en que Guillermo de Moerbeke ultima su traducción completa —la primera en el Occidente medieval— de la *Política* aristotélica, citada, en más de una ocasión, por el equipo alfonsí.

Si, en el caso de la mención, procedente del libro tercero de la *Política*, de la antigüedad del régimen monárquico y de la concentración, en el poder de los primeros reyes, de las funciones jurídica, militar y religiosa, hemos de suponer una consulta directa del texto aristotélico; en otros casos, como el de la *Ley VI*, *Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado*, las coincidencias tanto formales y retóricas como interpretativas con el *De regno* de Tomás de Aquino apuntan hacia un buen conocimiento del texto del Aquinate. Tal y como hemos intentado demostrar, la argumentación que dedica el texto alfonsí a los orígenes naturales de la sociedad humana y a la necesidad del poder político, hace uso de un vocabulario

aparentemente aristotélico, pero se construye sobre premisas avicenianas y hace uso de un imaginario de origen platónico, que apuntan al *De regno* del Aquinate como fuente directa del texto alfonsí. Asimismo, el *Título XXXI*, *De los estudios en que se aprenden los saberes e de los maestros e de los escolares*, recuerda, en alguna que otra medida, los cuatro capítulos finales del *De regno*, si bien el dominico se refiere, exclusivamente, a la creación de *ciuitates* y *castra*.

La probabilidad de que el *De regno* se contara entre las fuentes de la *Segunda Partida* obligaría a retrasar la fecha *a quo* del texto alfonsí hasta la segunda mitad del año 1274, puesto que el *De regno*, empezado sobre el año 1267 y abandonado tras el fallecimiento, aquel mismo año, de su dedicatario, Hugo II de Lusignan, no se publica hasta después de la muerte del Aquinate, el 7 de marzo de 1274.

Hacia una fecha *a quo* posterior al año 1260 apuntan la familiaridad del texto alfonsí con el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo (ca. 1265), y, posiblemente, con el *Compendium* de Hugo de Estrasburgo (ca. 1268), el cual podría haber servido de inspiración para la organización discursiva del *Título II* a partir de la tríada cognoscitiva pensamiento, palabra y obra.

No es, por tanto, descartable, sino absolutamente necesaria, la hipótesis de una redacción tardía de la *Segunda Partida*, posterior, en todo caso, al intervalo 1260-1265, y, muy probablemente, al año 1274, cuando Jerry R. Craddock (1986) sitúa la refundición de una versión primera del texto. Entre los mismos límites temporales parece situarse la versión que tenemos del *Espéculo*, el cual opta por la misma argumentación tomista-aviceniana del origen y necesidad del poder político. Asimismo, el libro tercero del *Espéculo* ostenta una incontestable afinidad con el *De eruditione principum* de Guillermo Peraldo, según atestiguan, en el campo semántico de la jerarquía familiar, los paralelismos sintagmáticos *qui circa ipsos* y *que es mas açerca dêl*, con la variante *que mas açerca sson dellos*, o bien *qui sunt ex ipsis* y *como que nasçen dellos* (MacDonald 1990: 19-21).[524]

Mucho más conciso, el *Espéculo* pudo haber sido un borrador de la materia jurídica de las *Siete Partidas*, redactado al mismo tiempo, como sugiere Rafael Gibert (1975: 45); o bien una versión abreviada, destinada a sustituir, en el uso cotidiano, los *muchos fueros* que había vigentes en *nuestros regnos*, todos ellos *minguados* y *non conplidos*, que se aplicaban *en pro de quienes judgaven* y *en danno de los pueblos* (*Ibíd.*, 5).

[524] Para mayor información, véase *supra*, página 145.

Al mismo tiempo, las coincidencias entre la materia legal de la *Segunda Partida* y el libro segundo del *Espéculo*, que apenas dedica tres *leyes* a aspectos de naturaleza ético-moral, podrían indicar la colaboración, en el caso de la *Segunda Partida*, de al menos dos equipos de redacción: uno encargado de la redacción de los contenidos jurídico-legales, más innovadores por su capacidad de síntesis y por el uso de fuentes muy recientes, como sería la filosofía política aristotélica y su interpretación tomista; el otro, responsable de los apartados de carácter ético-moral, más próximos a la literatura teológica y a la tratadística política occidental.

Inexplicablemente ignorado en los estudios sobre la historia del pensamiento político occidental —con la excepción del *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (1938) de Wilhelm Berges, quien, no obstante, no lo recoge en su inventario de *specula principum*—, la *Segunda Partida* ofrece al lector actual una interesante anatomía de un pensamiento político cada vez más próximo a una concepción racional del poder, cada vez más cercano a una teoría del Estado.



CONCLUSIONS

Les onze premiers titres de la *Deuxième Partie* montrent une parenté indéniable avec d'autres traités politiques de la même époque ou légèrement antérieurs, même si le *speculum principis* alphonsin a la particularité d'être un texte hybride, un traité éthico-politique inclus dans un code légal : en plus de proposer des enseignements moraux ou des conseils politiques, bon nombre de ses titres ou de ses lois constituent des thèmes destinés à revêtir un caractère normatif.

Le texte d'Alphonse X pourrait donc être considéré comme un miroir des princes qui s'inscrit dans un miroir plus large, un miroir de droit ayant des aspirations doctrinales et encyclopédiques. Les onze premiers titres de la *Deuxième Partie* constituent un *speculum principis* dans les trois acceptions que nous avons proposées pour la définition de ce syntagme : il s'agit d'un miroir commandé par un prince, qui *faze el libro* ; pour l'éducation et la formation d'autres princes, *los reyes de nuestro señorio* ; qui offre en même temps une image du roi idéal pour le peuple, destinataire également du code alphonsin, dont les lois « deue guardar como a su uida e a su pro ». La *Deuxième Partie* dépasse ainsi le domaine de l'édification morale individuelle pour devenir un texte d'une grande projection sociale et politique : un *speculum principis*, *ad principes* et *de principibus*, qui analyse et établit les devoirs et les droits du monarque, *alma et cabeça* du royaume, mais aussi des autres membres du corps politique, qui participent du même bien commun et sont, à leur tour, responsables de l'atteindre. À la fonction traditionnellement passive du *princeps*, qui reçoit des enseignements issus du domaine théologique, le texte d'Alphonse X oppose un rôle actif et de premier plan du princeps, qui instaure les règles de son discours moral, politique et légal et qui, comme Frédéric II cinquante ans plus tôt, confie sa rédaction de préférence aux *maestros de las leyes*.

Contrairement au *Policraticus* de Jean de Salisbury, au *De principis instructione* de Jean de Galles, au *De regimine ciuitatum* de Jean de Viterbe ou au *De regimine et sapientia potestatis* d'Orfino de Lodi, qui assimilent plus ou moins des thèmes de droit à leur discours éthique et moral, la *Deuxième Partie* a recours aux caractéristiques formelles et conceptuelles des specula principum pour en faire le fondement éthique et moral de son discours politique et juridique. En définitive, la Deuxième Partie répond à une conception éthique de la loi, dont la finalité consiste avant tout à rendre bons les sujets et, parmi eux, le roi : à la figure du *princeps christianus*, dont les seuls instruments de gouvernement sont l'exemplarité de sa vie et la protection des plus faibles et des laissés-pour-compte, le texte

d'Alphonse X ajoute l'image de *fazedor de las leyes* et, en tant que tel, seul intermédiaire entre la loi naturelle et la loi positive, qui enseigne la vertu non seulement à travers son propre exemple, mais aussi par le biais d'un système légal engagé avec l'excellence morale.

La coexistence des matières juridico-légales et éthico-politiques favorise la présence de thèmes à caractère plus technique, très souvent peut-être plus proches de la théorie politique et juridique que de la philosophie morale : la relation entre la papauté et l'empire et la distinction des juridictions dans la sphère séculière, l'origine de la souveraineté et du pouvoir législatif, l'autonomie des monarchies nationales, la nécessité du pouvoir politique et les avantages du régime monarchique, les limites du pouvoir royal, l'équilibre des intérêts entre le bien individuel et le bien commun, la politique territoriale du roi, la nécessité d'un programme éducatif, les conséquences des régimes tyranniques, le droit à la résistance et à la rébellion, l'héritage et la succession au trône, entre autres. Nous assistons donc à un rapprochement plus grand entre la réflexion politique et la pratique quotidienne de l'exercice du gouvernement, en même temps qu'à un processus d'abstraction et de conceptualisation des thèmes éthico-politiques, qui évoluent de l'*exemplum* personnel à la *lex* générale.

Bien qu'elle soit à première vue peu originale, la structure de la *Deuxième Partie* reflète l'excellente capacité de synthèse du texte. La *Deuxième Partie*, plus précisément ses onze premiers titres, s'organise autour des trois divisions de la philosophie pratique aristotélicienne — éthique, économique et politique —, structure qui provient de la littérature encyclopédique et exégétique et s'impose dans les *specula principum* occidentaux à partir du milieu du XIIIe siècle. Le texte d'Alphonse X présente une organisation discursive analogue à celle qu'allait avoir l'encyclopédie politique inachevée du dominicain Vincent de Beauvais, l'*Opus universale de statu principis*, et très semblable à celle du *De eruditione principum* (ca. 1265) de Guillaume Peyraut, dominicain également, probablement sa source la plus immédiate.

Comme le *De eruditione principum* de Peyraut, le *speculum* du Roi Sage exprime par sa structure la synthèse parfaite entre la tripartition aristotélicienne-avicenniene de la philosophie pratique et l'*ordo amandi* augustin-bernardin, même si, dans la *Deuxième Partie* et pour la première fois dans un *speculum principis*, non seulement l'éthique, l'économique et la politique décrivent la complémentarité

entre le gouvernement de soi et des autres, mentalité latente dans la littérature éthico-politique depuis ses origines les plus reculées, mais elles peuvent aussi être comprises selon une perspective plus pratique et pragmatique de l'exercice du pouvoir, comme espèces de la prudence. À la valeur profondément morale que Vincent de Beauvais et Guillaume de Peyraut attribuaient, entre autres, aux concepts d'éthique, d'économique et de politique, le texte d'Alphonse X ajoute une dimension politique et juridique marquée, très proche de la position aristotélico-thomiste. L'éthique, l'économique et la politique ou, pour être plus exacts, la prudence individuelle, économique et politique délimitent un code de comportement individuel, domestique et social, mais elles deviennent par ailleurs des principes de gouvernement et, compte tenu de l'intention normative du texte, quasiment des préceptes de droit privé — éthique et économique — et public — politique —.

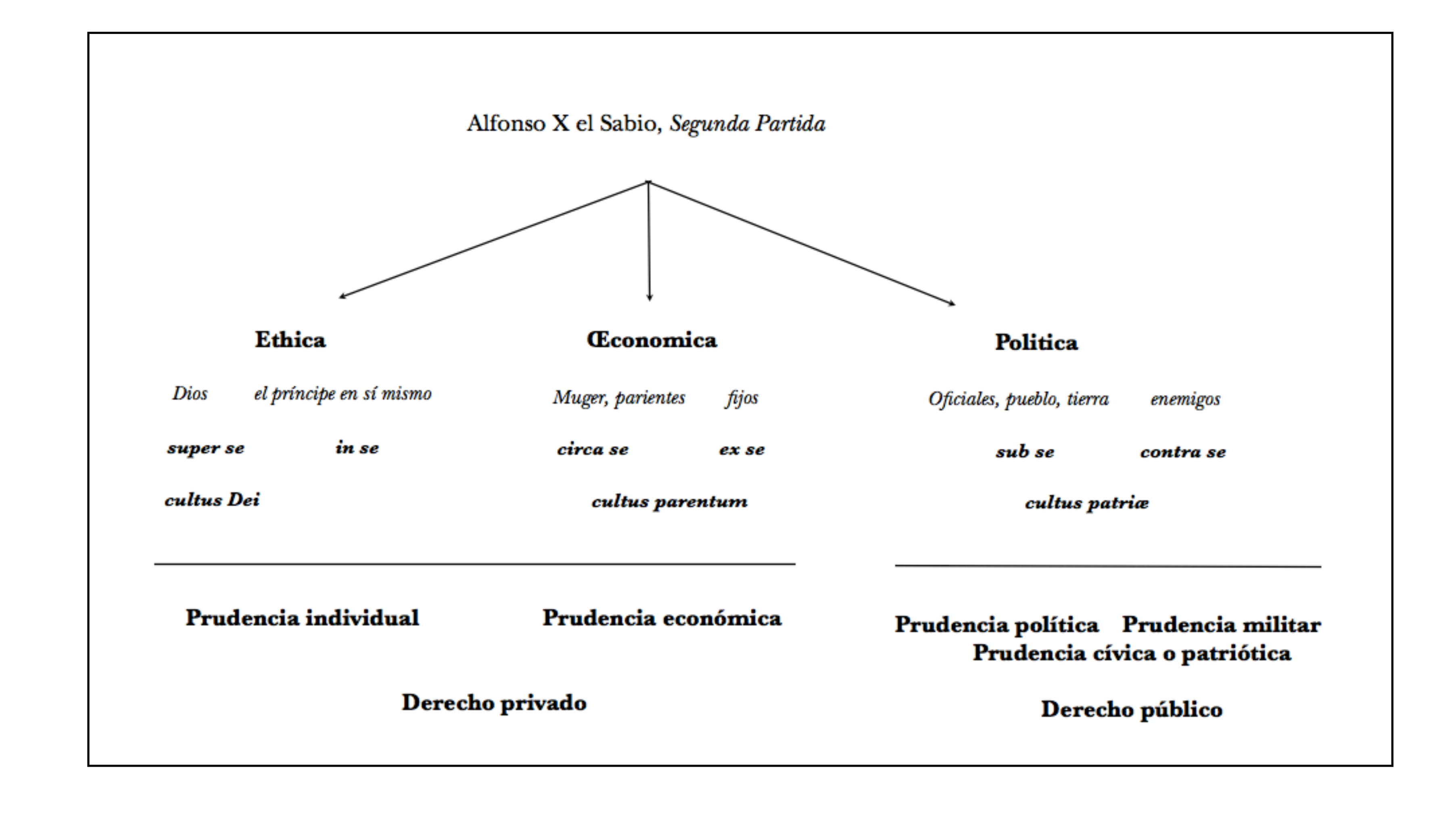
Le concept de prudence, c'est-à-dire, la rationalité pratique entendue comme norme et mesure de toutes les autres vertus — la première des vertus dont « el rey ha mucho menester para biuir en este mundo bien derechamente » —, est précisément le principe structurant de la section consacrée au gouvernement du monarque, qui s'organise à partir des catégories ontologiques, épistémologiques et éthico-politiques de pensée, parole et œuvre, structure prêtée, très probablement au *Compendium theologiæ* ou *Compendium theologicæ ueritatis* (ca. 1268) d'Hugues Ripelin de Strasbourg et qui apparaît ensuite dans le *De regimine principum* de Gilles de Rome et le *Speculum doctrinale* de Pseudo-Vincent de Beauvais.

En plus de nuancer et d'enrichir la structure tripartite des *specula principum* qui l'ont immédiatement précédée, la *Deuxième Partie* élargit le concept de politique qui, à la lumière de l'interprétation monarchique et particulariste du droit impérial romain que propose le texte d'Alphonse X, inclut également la prudence du roi envers sa terre ou sa patrie. Ainsi, on pourrait ajouter aux schémas aristotéliciens-avicenniens et augustiniens-bernardins le fameux concept de la pietas romaine, récurrent dans la pensée politique cicéronienne et bien représenté également chez des auteurs patristiques comme Augustin d'Hippone, qui englobait le culte des dieux, la révérence envers les pères et l'amour et la dévotion pour la patrie.

Une autre particularité digne de mention de la *Deuxième Partie* repose sur la division et la diversification de la matière correspondant à la politique ou à la prudence politique du roi en quatre sections, qui doivent être analysées

conjointement pour mieux comprendre la pensée politique d'Alphonse X : le *Titre I, Que fabla de las leyes*, et le *Titre II, Del uso, e de la costumbre e del fuero,* de la *Première Partie,* qui exposent le fondement du projet législatif d'Alphonse ; le *Titre I* de la *Deuxième Partie*, qui renferme un manifeste du programme politique du Roi Sage ; le *Titre IX, Qual deue el Rey ser a sus officiales, e a los de su casa, e de su corte, e ellos a el,* et le *Titre X, Qual deue el Rey ser comunalmente a todos los de su Señorio*, de la *Deuxième Partie,* certainement les plus proches de la tradition occidentale des *specula principum*, étant donné qu'ils se présentent comme un *liber de officiis* ; le *Titre XI, Qual deue el Rey ser a su tierra,* consacré à la politique territoriale du monarque ; et, en dernier lieu, le *Titre XXXI, De los estudios en que se aprenden los saberes, e de los maestros, e de los escolares,* qui jette les bases d'une politique éducative ambitieuse.

Si, dans le cas des *Titres I* et *II* de la *Première Partie* et du *Titre XI* de la *Deuxième Partie,* les sources citées ou évoquées proviennent du droit commun, avec une préférence évidente pour le droit romain justinien, le *Titre I* de la *Deuxième Partie* est construit sur la symbiose entre droit commun et aristotélisme politique, qui dépasse la matière morale marquée du chapitre d'introduction du *De eruditione principum* de Guillaume Peyraut et rappelle plusieurs fois le *De regno* de Thomas d'Aquin.


Alfonso X el Sabio, Segunda Partida
Ethica
Dios
el príncipe en sí mismo
super se
in se
cultus Dei
Œconomica
Muger, parientes
fijos
circa se
ex se
cultus parentum
Politica
Oficiales, pueblo, tierra
enemigos
sub se
contra se
cultus patriæ
Prudencia individual
Prudencia económica
Prudencia política
Prudencia militar
Prudencia cívica o patriótica
Derecho privado
Derecho público

Si, pour l'organisation discursive du texte, les rédacteurs de la *Deuxième Partie* s'inspirent des auteurs de traités politiques français — Vincent de Beauvais et Guillaume Peyraut —, le texte d'Alphonse X construit son discours politique et idéologique sur une synthèse parfaite entre droit commun et philosophie politique aristotélico-thomiste.

Le *Titre I* de la *Deuxième Partie*, manifeste, comme nous l'avons dit, du programme politique d'Alphonse X, montre une capacité de synthèse semblable à celle du *De regno* de Thomas d'Aquin, traité pionnier dans sa tentative d'harmoniser la pensée chrétienne et aristotélicienne. Comme Thomas d'Aquin, les rédacteurs du texte d'Alphonse X sélectionnent leurs sources aussi bien dans « las palabras de los santos, que fablaron spiritualmente lo que conuiene a la bondad del ome, e saluamiento de su alma », les raisons spirituelles des prophètes et des saints, que dans « los dichos de los sabios que mostraron las cosas naturalmente, que es para ordenar los fechos del mundo, de como se fagan bien, e con razon », concrètement, des thèmes extraits pour la plupart de la *Poridat de Poridades* pseudo-aristotélicienne et du livre qui s'appelle Politique, qui *fabla del regimiento de las cibdades, e de los reynos.*

L'incontestable dépendance du *De regno* n'exclut cependant pas la consultation directe du texte de la *Politique*, cité dans des contextes que Thomas n'envisage pas dans son traité, mais n'interprète pas non plus dans son commentaire, qui va jusqu'au chapitre six du troisième livre. C'est le cas d'une brève citation de la fin du troisième livre de la *Politique* (1285 b), présente dans la *Loi VI*, *Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado,* du *Titre I.* Le texte d'Alphonse X fait appel à la *Politique* aristotélicienne pour rechercher des arguments en faveur de la souveraineté monarchique et affirme la dignité de l'office royal, qui précède historiquement le pontifical —dans le spirituel —, et l'impérial — dans le temporel —. La *Deuxième Partie* est donc le premier texte médiéval castillan qui fait usage de la *Politique* aristotélicienne, traduite intégralement en latin par Guillaume de Moerbeke vers 1260.

Le *De regno* et la *Deuxième Partie* délimitent tous deux une étape de transition dans le développement de la littérature politique occidentale, qui assure le lien entre les miroirs des princes d'auteurs comme Gilbert de Tournai, Vincent de Beauvais ou Guillaume Peyraut, marqués par la pensée augustinienne, et le *De regimine principum* de Gilles de Rome, qui utiliserait beaucoup plus aussi bien la

Politique que l'*Éthique* d'Aristote. Après les *libelli de lite imperatorum et pontificum*, le traité de Thomas et le texte d'Alphonse sont les premiers à assumer le traitement de principes et de concepts politiques ou juridiques qui transcendent le discours sur le vice et la vertu et se rapprochent d'une théorie politique naissante.

Cependant, si le *De regno* se propose de divulguer le contenu de la *Politique* aristotélicienne et de rénover la matière politique traditionnelle, la *Deuxième Partie* fait un pas en avant et met l'aristotélisme au service de son programme politique et juridique. Si pour Thomas d'Aquin, la christianisation de la pensée éthique et politique d'Aristote a principalement une finalité d'endoctrinement, pour l'équipe d'Alphonse X, ce nouveau courant politique est, avec le droit commun, un des instruments doctrinaux et idéologiques qu'elle emploie pour légitimer l'institution monarchique et sa souveraineté.

Par ailleurs, il faut rappeler que le *speculum principis* contenu dans la *Deuxième Partie* est un des premiers et des rares textes juridiques, éthiques ou politiques rédigés dans une langue autre que le latin. Dans le même sens, on trouve des textes comme le *Llibre dels fets* ou *Crònica* du roi Jacques Ier, le *Speculum regale* norvégien, les *Livri dou Tresor* de Brunetto Latini ou les Enseignements du roi Louis IX. Le choix du castillan pour la rédaction pourrait obéir à la volonté d'offrir un texte légal dont le contenu serait facilement accessible et compréhensible, et en même temps de répondre à une politique de consolidation des monarchies nationales et de leur souveraineté juridique et territoriale. Grâce à leur capacité de synthèse, les *Sept Parties*, en général, et la *Deuxième*, en particulier, jettent les bases du discours politique en langue castillane et offrent les premières traductions, définitions et interprétations de concepts légaux et de maximes juridiques, mais aussi des concepts éthiques et politiques aristotéliciens.

Le texte d'Alphonse X définit avec précision conceptuelle et terminologique les rapports de pouvoir entre les principaux acteurs de la scène politique. Dans la ligne ouverte par les *libelli de lite imperatorum et pontificum* partisans du pouvoir impérial, les *Parties* se prononcent en faveur de la distinction entre la juridiction pontificale et la juridiction impériale dans la sphère des affaires temporelles. Toutefois, la défense du pouvoir impérial, qui rappelle les *Constitutions* de Frédéric II, n'empêche pas les juristes d'Alphonse de comparer et même d'assimiler le pouvoir de l'empereur et celui des rois des monarchies nationales. Très influencé par les théories des canonistes hispaniques — Laurent d'Espagne, Jean de Dieu et

Vincent d'Espagne —, qui englobent à leur tour des juristes comme Henry de Bracton, Jean de Blanot ou Marino de Caramanico, le texte d'Alphonse X développe une ambitieuse interprétation particulariste du droit impérial romain et affirme sans aucune réserve, que *rex in regno suo imperator.* Tout comme l'empereur, les rois reçoivent leur pouvoir directement de Dieu et sont « vicarios de Dios, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal ».

Bien que les juristes d'Alphonse considèrent que l'autonomie du pouvoir temporel est due aussi bien à son origine divine qu'à la cession définitive et irrévocable, de la part du peuple, de la souveraineté et du pouvoir législatif, les *Parties* ne défendent une vision absolutiste du pouvoir politique à aucun moment. Le roi est certainement, *legibus solutus*, car aucun mécanisme légal qui réglemente l'exercice du pouvoir n'est admis, mais il doit se soumette volontairement à la loi. Ainsi, et même s'il est le seul autorisé pour dicter, abroger ou amender la loi, le monarque devra la respecter et promouvoir la justice.

Les seules limites imposées au pouvoir royal sont donc d'ordre éthico-moral, car le fait de privilégier le bien commun par rapport au sien propre et de respecter la loi dépendra uniquement de la volonté du monarque. Pour être un bon roi, il est par conséquent d'abord nécessaire d'être bon, idée très récurrente dans la pensée politique classique et médiévale, à laquelle obéissent rien moins que quatre titres, allant du deuxième au cinquième, qui mettent tous l'accent sur l'éducation morale du prince. La *Deuxième Partie* rappelle qu'il convient aux rois plus qu'à quiconque de *ser bien acostumbrados*, c'est-à-dire d'être vertueux, parce qu'ils « son puestos en lugar de Dios para cumplir la justicia ». Être bon permettra au roi d'être un bon père de famille, et par la même un roi juste capable de bien maintenir son peuple.

Le roi devra connaître, aimer et craindre Dieu pour pouvoir se connaître soi-même, car, comme le disait Bernard de Clairvaux dans son *De consideratione*, « si destas maneras non le conosciere, non sabra conoscer assi mismo ni el nome que ha, nin el lugar que tiene para fazer justicia e derecho ». Une connaissance de soi qui sera complétée avec la culture de la sagesse, raison pour laquelle il convient au roi d'apprendre à lire, non seulement parce que « por la escriptura, entendera mejor la fe, e sabra mas complidamente rogar a Dios », mais aussi pour le savoir qu'il pourra tirer de l'histoire —los fechos grandes que passaron —, « muchas buenas costumbres e enxemplos ». Les auteurs du texte d'Alphonse X coïncident

avec les anciens sages sur l'importance d’une solide formation des rois qui, en plus d'apprendre à lire, devront s'efforcer d'apprendre de tous les savoirs, d’être compétents et sages, car « su sabiduria es muy aprouechosa a su gente ». Un lieu commun parmi les traités politiques occidentaux, que Jean de Salisbury résumait ainsi dans son *Policraticus* : *rex illiteratus quasi asinus coronatus.*

Toutefois, à la sagesse et à l'entendement, avec un caractère cognitif et théorique prononcé, la *Deuxième Partie* ajoute la dimension réflexive et pratique de la prudence ou raison, qui, à partir des connaissances apportées par la sagesse et grâce à l'expérience, permettra au monarque de « ver las cosas, e judgarlas ciertamente, segund son e pueden ser, e obrar en ellas como deue ». *Sapientia* et *prudentia*, *uoluntad* et *obra* coïncident dans le profil moral et intellectuel du gouvernant et dans l’exercice de son gouvernement, encore une fois plus proche du législateur aristotélicien que du philosophe-roi platonicien.

La coexistence des critères juridico-légal et éthico-moral est également manifeste dans les définitions de concepts comme ceux de loi ou de roi, entre autres. La loi est un contenu normatif, à appliquer et observer obligatoirement, mais en même temps, « liga, e apremia la vida del hombre que no faga mal, e muestra, e enseña el bien que el hombre deue fazer, e vsar ». Le roi se définit, dans l’esprit de la littérature sapientale, comme la règle de son royaume, pour lequel « se conoscen todas las torturas, e se endereçan », bien qu'on puisse le devenir seulement par droit, à savoir « si se gana el señorio del reyno en estas quatro maneras » : par héritage, por auenencia de todos los del reyno, par mariage, ou par concession du Pape ou de l’Empereur, lorsque « algunos dellos faze Reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer ». Le roi est en outre synonyme de fazedor de las leyes et il suppose la possession des vertus morales et de la jurisprudence.

Parmi les concepts légaux et les maximes juridiques que définissent et traduisent les *Parties*, il faut souligner :

Conceptos y máximas jurídicas de derecho romano	Traducción al castellano en las *Siete Partidas*
ius	derecho
ius naturale	derecho natural

Conceptos y máximas jurídicas de derecho romano	Traducción al castellano en las *Siete Partidas*
ius gentium	derecho de gentes
iustitia	justicia
iuris prudentia (= *iusti atque iniusti scientia*)	estremar el derecho del tuerto, e la mentira dela verdad, ca el que no supiere esto, no podra fazer la justicia bien e cunplidamente
conditor legum	fazedor de las leyes
imperium	imperio es gran dignidad, noble e honrrada, sobre todas las otras, que los omes pueden auer en este mundo temporalmente
plena iurisdictio: *imperium et potestas condendi leges* (cf. *Lex regia de translatione imperii*)	el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente [al emperador], de gouernar e mantener el imperio en justicia
Princeps legibus solutus est (cf. *Lex Iulia et Papia*); *Quod principi placuit legis habet uigorem* (cf. *Lex regia de translatione imperii*)	[El fazedor de las leyes] por premia non es tenudo de [beuir segund las leyes]
Alligatum se principem profiteri (cf. *Digna uox*)	Esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer
Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris (cf. *Lex Rhodia de re nautica*); *Cum omnia principis esse intelligantur* (cf. *Bene a Zenone*)	Ca maguer los Romanos que, antiguamente, ganaron con su poder, el señorio del mundo, fiziessen Emperador, e le otorgassen todo el poder e el señorio que auian sobre las gentes para mantener e defender el pro comunal de todos, con todo esso, non fue su entendimiento de lo fazer señor de las cosas de cada vno, de manera que las pudiesse tomar a su voluntad

Tout comme le droit commun, l'aristotélisme thomiste est l'une des sources sur laquelle repose la pensée politique d'Alphonse X. La *Deuxième Partie* comprend des réflexions sur la nécessité du pouvoir politique et de la loi, sur les origines de la communauté politique et de la nature sociale de l'être humain, sur l'importance de la prudence politique du roi, tout en se montrant très réceptive à la vision aristotélicienne de la tyrannie. Ces réflexions sont accompagnées d'un nouveau vocabulaire politique, qui représente la première tentative de traduire en castillan

la complexe terminologie aristotélicienne. À ce propos, le choix se dirige généralement vers la revalorisation sémantique de mots déjà présents dans la langue plutôt que vers l'introduction de néologismes spécialisés. Citons, à titre d'exemple, des termes comme *cordura*, de *prudentia cordis*, qui traduit d'une part la prudentia cicéronienne, mais aussi la φρόνησις aristotélicienne ; ou le syntagme nominal *ayuntamiento de muchos*, qui peut être une adaptation du concept romain de *populus* entendu comme *uniuersitas* mais aussi une tentative de faire passer au castillan le terme κοινωνία, traduit par Thomas d'Aquin comme *societas multorum*, dans son acception de communauté politique parfaite et autosuffisante — la πόλις pour Aristote, le r*egnum* pour Thomas d'Aquin et le Roi Sage —.

À leur tour, les références à l'amitié et à la félicité prennent un sens aristotélicien en tant que suprêmes valeurs humaines, sociales et politiques. Bien qu'elles impliquent la *charitas* chrétienne, l'amicitia thomiste et l'*amistad* alphonsine supposent toutes deux la dimension civique et éthique de la cohabitation sociale et de la participation à un même bien commun, la félicité. D'où le fait que des expressions telles que *buen uiuir, buena uida* et *felicidad* évoquent la εὐδαιμονία aristotélicienne et la beatitudo ou le bene uiuere thomistes.

Ainsi, le concept alphonsin de loi s'éloigne de la vision augustinienne et isidorienne pour se rapprocher de la vision thomiste-aristotélicienne : comme l'expliquent les *Parties*, la loi ne peut avoir uniquement une fonction corrective et punitive ; un système légal et juridique doit aspirer avant tout à former de bons citoyens et à faire régner la paix, l'amitié et l'entente, indispensables pour atteindre le bien-être et la félicité.

Aristóteles, *Política*	Tomás de Aquino, *De regno*	Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
πολιτικὴ κοινωνία	*societas multorum, multitudo*	ayuntamiento de muchos
εὐδαιμονία, εὐ ζῆν	*beatitudo, bene uiuere*	*felicidad, buen uiuir, buena vida*
τὸ ἀγαθὸν	*bonum commune,* *bonum commune multorum*	*pro communal,* *pro comunal de todos*

Aristóteles, *Política*	Tomás de Aquino, *De regno*	Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
φρόνησις	*prudentia* (≠ *sapientia*)	*cordura* > *prudentia cordis* (≠ *sabiduria, entendimiento*); traduce también el ciceroniano *prudentia*
πολιτεία	*regimen*	señorio
ὀρθὴ πολιτεία	*regimen rectum et iustum*	señorio derecho
οὐκ ὀρθὴ πολιτεία	*regimen iniustum et perversum, regimen iniquum*	señorio torticero
	unum regere, multitudinem per unum regi, unius regimen (≠ *plurium regimen*)	que ouiesse uno que fuesse cabeça dellos [de los omes] (≠ muchos)
τύραννος	*tyrannus, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit*	tyrano tanto quiere dezir commo Señor que es apoderado en algund Reyno o tierra por fuerça, [o por engaño o por traycion]
φιλία	*amicitia, amicitiæ bonum*	amistad

La fonction du législateur est donc indissolublement liée à la promotion de la vertu. Dans ce sens, la *Deuxième Partie* développe à plusieurs reprises le concept de vertu morale — largement exposé dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans l'œuvre théologique et exégétique de Thomas d'Aquin —, qui consiste non seulement à acquérir et à intérioriser de bonnes habitudes, mais aussi à les pratiquer de façon constante et continue. C'est pourquoi le texte d'Alphonse X insiste tellement pour mettre en rapport les concepts de *virtud* ou *bondad* et *obra*, *virtud* étant presque synonyme de *obr*a, ou pour expliquer la différence entre *virtudes* — « las bondades que el ome a en si e gana por luego uso », autrement dit *ex consuetudin*e — et *maneras* — « aquellas que el ome faze con sus manos por sabiduria natural », c'est-à-dire *ex natura* —.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*	Tomás de Aquino, *De regno*	Alfonso X el Sabio, *Segunda Partida*
ἠθικὴ ἀρετή	*uirtus moralis* (≠ *uitium*)	virtud, bondad que el ome a en si e gana por luego uso (≠ vicio)
ἐνέργεια	*actio, opus*	obra, fecho
πρᾶξις	*usus*	uso
ἦθος (= ἕξις)	*mores* (= *habitus*), similar a 'carácter'	ser acostumbrado bien, ser tenido por de buenas costumbres (≠ ser vicioso o muy vicioso); en términos ciceronianos, *consuetudo est secunda natura*, traducido como costumbre que [...] se torna en natura
διάθεσις	*mos* (= *dispositio*), en el sentido de 'costumbre'	costumbre

L'examen des sources juridiques et politiques de la *Deuxième Partie* nous offre des informations précieuses au sujet de la réception de la Politique aristotélicienne au cours du XIII[e] siècle castillan, mais il nous permet en même temps de fixer d'une manière plus précise les dates probables de rédaction du texte. Bien que, d'après le *Prologue* des *Sept Parties*, le texte a été rédigé entre 1256 et 1265, la date *a quo* de la version de la *Deuxième Partie* qui nous a été transmise ne peut pas être antérieure à 1260, année où Guillaume de Moerbeke achève sa traduction complète — la première dans l'Occident médiéval — de la *Politique* aristotélicienne, citée à plusieurs reprises par l'équipe d'Alphonse X.

Si, dans le cas de la mention, issue du livre troisième de la *Politique*, de l'ancienneté du régime monarchique et de la concentration des fonctions juridique, militaire et religieuse dans les mains des premiers rois au pouvoir, nous devons supposer une consultation directe du texte aristotélicien, dans d'autres cas, comme celui de la *Loi VI, Que quiere dezir Rey, e porque es assi llamado*, les coïncidences formelles et rhétoriques, mais aussi interprétatives avec le *De regno* de Thomas d'Aquin démontrent une bonne connaissance du texte thomiste. Comme nous avons tenté de le démontrer, l'argumentation consacrée par le texte d'Alphonse X aux origines naturelles de la société humaine et à la nécessité du pouvoir politique

utilise un vocabulaire aristotélicien, mais se fonde sur des prémisses avicenniennes et se sert d'un imaginaire d'origine platonicienne, ce qui signale le *De regno* de Thomas comme la source directe du texte d'Alphonse. Ainsi, le *Titre XXXI*, *De los estudios en que se aprenden los saberes e de los maestros e de los escolares*, rappelle par certains points les quatre derniers chapitres du *De regno*, même si le dominicain se réfère exclusivement à la création de *ciuitates* et *castra*.

Le fait que le *De regno* figure parmi les sources de la *Deuxième Partie* oblige à retarder la date *a quo* du texte d'Alphonse jusqu'à la deuxième moitié de l'année 1274, car le *De regno*, entamé au cours de l'année 1267 et abandonné suite au décès, la même année, d'Hugues II de Lusignan à qui il est dédié, n'est publié qu'après la mort de Thomas, le 7 mars 1274.

C'est à une date a quo postérieure à l'année 1260 que nous mène la parenté du texte alphonsin avec le *De eruditione principum* de Guillaume Peyraut (ca. 1265), et probablement avec le *Compendium* d'Hugues Ripelin de Strasbourg (ca. 1268), qui servirait d'inspiration à l'organisation discursive du *Titre II* à partir de la triade cognitive formée par la pensée, la parole et l'œuvre.

C'est pourquoi l'hypothèse d'une rédaction tardive de la *Deuxième Partie*, loin d'être à rejeter, est plutôt absolument nécessaire. Elle est postérieure, dans tous les cas à l'intervalle 1260-1265, et très probablement à l'année 1274, moment où Jerry R. Craddock (1986) situe le remaniement d'une première version du texte. C'est à la même période que semble se situer la version que nous avons de l'*Espéculo*, qui opte pour la même argumentation thomiste-avicennienne sur l'origine et la nécessité du pouvoir politique. De même, le troisième livre de l'*Espéculo* présente une affinité incontestable avec le *De eruditione principum* de Guillaume Peyraut, comme en témoignent, dans le champ sémantique de la hiérarchie familiale, les parallélismes syntagmatiques *qui circa ipsos* et *que es mas açerca dêl*, avec la variante *que mas açerca sson dellos*, ou bien *qui sunt ex ipsis* et *como que nasçen dellos* (MacDonald 1990: 19-21).

Beaucoup plus concis, l'*Espéculo* peut avoir été une esquisse de la matière juridique des *Sept Parties*, rédigé en même temps, comme le suggère Rafael Gibert (1975: 45); ou bien une version abrégée, destinée à remplacer, dans l'usage quotidien, les *muchos fueros* qui étaient en vigueur dans *nuestros regnos*, tous *minguados et non conplidos*, qui s'appliquent *en pro de quienes judgaven et en danno de los pueblos* (*Ibíd.*, 5).

En même temps, les coïncidences entre la matière légale de la *Deuxième Partie* et le deuxième livre de l'*Espéculo*, qui ne consacre que trois *lois* aux aspects de nature éthico-morale, pourraient indiquer la collaboration, dans le cas de la *Deuxième Partie*, d'au moins deux équipes de rédacteurs : l'une chargée de la rédaction des thèmes juridico-légaux, plus innovants en raison de leur capacité de synthèse et de l'utilisation de sources plus récentes, comme le serait la philosophie politique aristotélicienne et son interprétation thomiste ; l'autre, responsable des sections à caractère éthico-moral, plus proches de la littérature théologique et des traités de politique occidentale.

Inexplicablement ignoré dans les études sur l'histoire de la pensée politique occidentale — exception faite du *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (1938) de Wilhelm Berges, qui ne le mentionne pourtant pas dans son inventaire de specula principum —, la *Deuxième Partie* offre au lecteur actuel l'anatomie intéressante d'une pensée politique de plus en plus proche d'une conception rationnelle du pouvoir.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de texto:

[AVICENA (1500)]. *De animalibus* [per Michaelem Scotum de Arabico in Latinum translatus]. Venedig: Johannes und Gregorius de Gregoriis.

BAUR, L., ed. (1903). DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De diuisione philosophiæ*. Münster: Aschendorff.

BLADO, A., ed. (1968 [1556]). ÆGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum libri III*. Frankfurt am Main: Grapischer Betrieb Heinz Saamer.

BOCADOS DE ORO. Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish Manuscripts and printings, Madison/New York, 1999, MS I 187 de la Biblioteca Nacional de Madrid, transcripción de Margaret Parker.

BRESSLAU, H., ed. (1915). *Die Werke Wipos. Monumenta Germaniæ Historica* [*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*]. Hanover/Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.

CHABAILLE, P., ed. (1863). *Li livres dou tresor par Brunetto Latini, publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, de la Bibliothèque de l'Arsenal et plusieurs manuscrits des départements et de l'étranger*. Paris: Imprimerie impériale.

CHARMA, A., ed. (1869). "*Fons philosophiæ*, poème du XII[e] siècle". *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, 17, 1-50.

CHATILLON, J., ed. (1958). RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

COLORNI, V. (1969). *Die Drei verschollenen Gesetze des Reichstages bei Roncaglia: wieder aufgefunden in einer Pariser Handschrift (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677)*. Aalen: Scientia.

DELHAYE, P., ed. (1951). GODEFRIDUS DE SANCTO VICTORE, *Microcosmos*. Lille: Facultés Catholiques.

DESIDERI, S., ed. (1958). La *Institutio Traiani*. Genova: Universita di Genova, Facolta di Lettere, Pubblicazione dell'Istituto di Filologia Classica.

DÍAZ DE MONTALVO, A. (1491). *Las Siete Partidas*. Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono.

DIELS, H. y W. Kranz, eds. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Wiedmann.

DUBREUCQ, A., ed. (1995). JONAS D'ORLÉANS, *Le métier du roi*. Paris: Éditions du Cerf.

DÜMMLER, E., ed. (1895). "ALCUINUS, *Epistolæ*". *Monumenta Germaniæ Historica, Epistolæ*, IV. Berlin, 1-493.

————— (1895). CATHUULFUS, [*Epistola Carolo Magno*]. *Monumenta Germaniæ Historica*, II [*Epistolæ uariorum Carolo Magno regnante scriptæ*], 501-505.

————— (1895). CLEMENS PEREGRINUS, [*Epistola Tassiloni duci et genti Baiuuariorum*]. *Monumenta Germaniæ Historica*, II [*Epistolæ uariorum Carolo Magno regnante scriptæ*], 496-497.

————— (1895). HRABANUS MAURUS, *Opusculum Hrabani Mauri ad Hludouicum Imperatorem in XII capitulis comprehensum. Monumenta Germaniæ Historica*, III [*Epistolæ Karolini Æui*], 403-415.

————— (1895). HRABANUS MAURUS, *Ludowico imperatori ab eo rogatus librum 40 capitulis distinctum de uirtutibus et uitiis dedicat, diuinorum librorum sententiis de honore parentum et subiectione. Monumenta Germaniæ Historica*, III [*Epistolæ Karolini Æui*], 416-420.

————— (1895). HRABANUS MAURUS, *Ludowico regi iuniori, quem ipse cognouerat, expositionem in librum Paralipomenon spirituali sensu compositam dedicat. Meminit commentariorum in libros Regum, quos annis aliquot ante et Hilduino abbati et Ludowico imperatori obtulerat. Monumenta Germaniæ Historica*, III [*Epistolæ Karolini Æui*], 422-424.

FRANCKE, K., ed. (1891). MANEGOLD DE LAUTENBACH, *Liber ad Gebehardum. Monumenta Germaniæ Historica*, Libelli de lite, I, 300-430.

GAUTHIER, R. A. y J. Y. Jolif, eds. (1970). *L'Éthique a Nicomaque: introduction, traduction et commentaire.* Louvain: Publications Universitaires/Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

[GUILLERMO PERALDO (1864)]. "De eruditione principum". *S. Thomæ Aquinatis opera omnia.* Parma: Typis Petri Fiaccadori, 15.

HAENEL, G., ed. (1834). HUGOLINUS DE PRESBYTERIS, *Dissensiones dominorum siue controuersiæ ueterum iuris Romani interpretum qui glossatores uocantur.* Leipzing: Hinrichs.

HELLMANN, S., ed. (1906). SEDULIUS SCOTTUS, *Prouerbia Grææcorum.* München: Oscar Beck.

————— (1909). PSEUDO CYPRIANUS, *De duodecim abusiuis sæculi.* Leipzig: J. C. Hinrichs

HENZE, W., ed. (1999). *De Karolo rege et Leone papa. Der Bericht über die Zusammenkunft Karls des Großen mit Papst Leo III. in Paderborn 799 in einem Epos für Karl den Kaiser. Mit vollständiger Farbreproduktion nach der Handschrift der Zentralbibliothek Zürich, Ms. C 78.* Paderborn: Bonifatius.

JEAUNEAU, E., ed. (1965). GUILLAUME DE CONCHES, *Glossæ super Platonem.* Paris: J. Vrin.

[JOHANNES GALLENSIS (1475)]. *Communiloquium siue summa collationum.* Augsburg: A. Sorg.

JUDY, A. G., ed. (1976). ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum.* Oxford : The British Academy

KINGSFORD, C. L., ed. (1890). *The Song of Lewes.* Oxford: Clarendon Press.

KLUMPER, B., ed. (1924-1948). [ALEJANDRO DE HALES], *Summa uniuersis theologiæ (Summa fratris Alexandri).* Roma: Collegii S. Bonaventuræ.

LEVILLAIN, L., ed. (1927-1932). LOUP DE FERRIÈRES, *Correspondance éditée et traduite par L. Levillain.* París.

LÓPEZ, G. (1985 [1555]). *Las Siete Partidas, con la glosa de Gregorio López (1555).* Madrid: BOE.

MACDONALD, R. A., ed. (1990). *Espéculo: texto jurídico atribuido al Rey de Castilla don Alfonso X, el Sabio.* Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies.

MERCKEN, H. P. F. (1973). The Greek Commentaries on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle: Eustratius on *Book I* and the anonymous scholia on *Books II, III,* and *IV.* Leuven: Brill.

MIGNE, J. P., ed. (1844-1865). "B. F. ALBINUS SEU ALCUINUS, *Disputatio de rhetorica et uirtutibus*". *Patrologia Latina.* Paris, 101, cols. 919-949.

——————— (1844-1865). "B. F. ALBINUS SEU ALCUINUS, *De uirtutibus et uitiis ad Widonem comitem*". *Patrologia Latina.* Paris, 101, cols. 613-638.

——————— (1844-1865). "AMBROSIUS AUTPERTUS, *Sermo de cupiditate*". *Patrologia Latina.* Paris, 89, cols. 1277-1291.

——————— (1844-1865). "DHUODA, *Liber manualis*". *Patrologia Latina.* Paris, vol. 106, cols. 109-118.

——————— (1844-1865). "FRECULFUS LEXOUENSIS, Chronicorum tomi duo". *Patrologia Latina.* Paris, 106, cols. 917-1258.

——————— (1844-1865). "HELINANDUS FRIGIDIMONTIS, *Flores a Uicente Bellouacensi collecti: De bono regimine principis*". *Patrologia Latina*, 212, cols. 771-1082.

——————— (1844-1865). "HINCMARUS RHEMENSIS, *Ad Ludouicum Balbum regem. Noui regis instructio ad rectam regni administrationem*". *Patrologia Latina.* Paris, 125, cols. 983-990.

——————— (1844-1865). "HINCMARUS RHEMENSIS, *Ad proceres regni, pro institutione Carlomanni regis et de ordine palatii*". *Patrologia Latina.* Paris, 125, cols. 994-1008.

——————— (1844-1865). "HUGO DE SANCTO VICTORE, *Eruditionis didascalicæ libri septem*". *Patrologia Latina.* Paris, 176, cols. 739-838.

———————— (1844-1855). "IOANNES SARESBERIENSIS, *Polycraticus, siue de nugis curialium et uestigiis philosophorum*". *Patrologia Latina.* Paris, 199, cols. 379-811.
———————— (1844-1865). "JONAS AURELIANENSIS EPISCOPUS, *De institutione regia ad Pippinum regem*". *Patrologia Latina.* Paris, 106, cols. 279-306.
———————— ed. (1844-1865). "S. PAULINUS PATRIARCHA AQUILEIENSIS, *Liber exhortationis ad Henricum comitem seu ducem Foroiuliensem*". *Patrologia Latina.* Paris, vol. 99, cols. 197-282.
———————— (1844-1855). PETRUS BLESENSIS, *Opera omnia. Patrologia Latina.* Paris, 207, cols. 1-560 y 975-988.
———————— (1844-1865). "SMARAGDUS ABBAS, *Uia regia*". *Patrologia Latina,* Paris, vol. 102, cols. 951-970.
———————— (1844-1865). "SEDULIUS SCOTTUS, *Liber de rectoribus christianis*". *Patrologia Latina.* Paris, 106, 291-332.

MOMMSEN, TH. y P. KRÜGER, eds. (1877). *Corpus Iuris Ciuilis.* Berlin: Weidmann.

POORTER, A. de, ed. (1914). GUIBERT DE TOURNAI, O. F. M., *Le traité «Eruditio regum et principum» (étude et texte inédit).* Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

RONCA, I., L. Badia y J. Pujol, eds. (1997). *Dragmaticon. Summa de philosophia in uulgari.* Turnhout: Brepols.
SALVEMINI, G., ed. (1901). Giovanni da Viterno, *Liber de regimine ciuitatum.* Bologna, 215-280.

SACKUR, E., ed. (1891-1897). *Libelli de lite imperatorum et pontificum. Monumenta Germaniæ Historica.* Hanover.

SCHNEIDER, R. J., ed. (1995). *Vincentii Belvacensis "De morali principis institutione".* Turnhout: Brepols.

[TOMÁS DE AQUINO (1888-1906)]. "Summa Theologiæ". *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
[———————— (1956)] "Quæstiones de quolibet". *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Editori di San Tommaso, 25.
[———————— (1961)] "Summa contra Gentiles". *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Editori di San Tommaso, 25. Torino-Roma: Marietti.
[———————— (1969)] "Sententia libri Ethicorum. Libri I-III". *Sancti Thomæ de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* [Editio Leonina]. Roma: Ad Sanctam Sabinam, 47, 1.
[———————— (1969)]. "Sententia libri Ethicorum. Libri IV-X". *Sancti Thomæ de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* [Editio Leonina]. Roma: Ad Sanctam Sabinam, 47, 2.
[———————— (1970)]. "Contra impugnantes Dei cultum et religionem". *Sancti Thomæ de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* [Editio Leonina]. Roma: Ad Sanctam Sabinam, 41, A.

[———————— (1971)]. "Sententia libri Politicorum". *Sancti Thomæ de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* [Editio Leonina]. Roma: Ad Sanctam Sabinam, 48.
[TOMÁS DE AQUINO, (1954)]. "De regno ad regem Cypri". *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Editori di San Tommaso, 42, 417-471.

TREMP, E. (1995). "ASTRONOMUS, *Vita Hludowici imperatoris*". *Monumenta Germaniæ Historica* [*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*]. Hanover.

VAN RIET, S. (1968). AVICENNA, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus., Partes IV-V.* Leiden. Brill.

VANDERFORD, K. A., ed. (1984). ALFONSO X EL SABIO, *Setenario.* Barcelona: Crítica.

[VICENTE DE BEAUVAIS (1624)] *Speculum maius.* Douai: ex officina typographica Baltazaris Belieri.

WAITZ, G., ed. (1872). GOTIFREDUS VITERBIENSIS, *Gesta Friderici. Monumenta Germaniæ Historica. Scriptores*, XXII. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 337-334.
———————— (1872). GOTIFREDUS VITERBIENSIS, *Speculum regum. Monumenta Germaniæ Historica. Scriptores*, XXII. Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 21-93.

WALSH, L. K. (1975). *Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad.* Madrid: Real Academia Española.

WARNER, G. F., ed. (1891). Giraldus Cambrensis, *De principis instructione liber.* London: Eyre and Spottiswoode, 1891.

WASSERSCHLEBEN, H., ed. (1885). *De principatu. Die irische Kanonensammlung.* Giessen, 131-141.
———————— (1885). *De regno. Die irische Kanonensammlung.* Giessen, 76-82.

WOODBINE, G. E., ed. (1968-1977). HENRY OF BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliæ.* London: Publications of the Selden Society.

WRIGHT, T., ed. (1939). *Political Songs of England: From the Reign of John to that of Edward II.* Cambridge: Camden Society, 1-18.

Artículos, estudios y monografías:

ACKER, L. van (1986). "Quelques réflexions du texte du *Liber manualis* de Dhuoda". DECRENS, F. and C. Leroux, eds., *Hommage à Q. Veremans.* Bruxelles, Latomus, 193.

AIRLIE, S. "Charlemagne and the aristocracy: captains and kings". STORY, J. *Charlemagne: Empire and Society.* Manchester: Manchester University Press, 90-102.

AIRLIE, S. (1998). "Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II". *Past and Present*, 161, 3-38.

ALBERI, M. L. (1991). "The better paths of wisdom: Alcuin's monastic true philosophy and the worldly court". *Speculum*, 76, 896-910.
——————— (1993). "The patristic and Anglo-Saxon origins of Alcuin's concept of urbanity". *Journal of Medieval Latin*, 3, 95-112.

ALMEIDA, C. C. de (2002). "Considerações sobre o uso político de conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X". *Anos 90*, 16,13-36.

AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1861-1865). *Historia crítica de la literatura española.* Madrid: José Rodríguez.

ANTON, H. H. (1986). *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit.* Bonn: L. Röhrscheid [Diss. Phil. Universität Bonn, 1966].
——————— (1978). "Fürstenspiegel". *Lexikon des Mittelalters.* München: Artemis Verlag, IV, cols. 1044-1048.
——————— (1999). "Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich — Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen". DE BENEDICTIS, A. and A. Pisapia, eds., *Specula principum.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 51-120.
——————— (2000). "König, Königtum". *Lexikon des Mittelalters.* München: Artemis Verlag, V, col. 1298-1306.
——————— (2000). "Fürstenspiegel I - Mittelalter". *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike,* XIV (Rezeption und Wissenschaftsgeschichte, 2), cols. 76-81.
——————— (2004). "*Fürstenspiegel (Königsspiegel) des frühen und hohen Mittelalters. Ein Editionsprojekt an der Universität Trier*". *Arbeitsgemeinschaft Historischer Forschungseinrichtungen – Jahrbuch der Historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland 2003*, München: Oldenbourg, 5-32.
——————— (2006). *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters – Specula principum ineuntis et progredientis Medii Ævi.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ARAUJO, N. de (2006). "Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus* IV, I)". *Le Moyen Âge*, 112:1, 63-74.

ARIAS BONET, J. A. (1985). "Sobre presuntas fuentas de las *Partidas*". *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 9, 11-23.

ARNOLD, F. (1935). *Das Diözesanrecht nach des Scriften Hinkmars von Rheims*. Wien: Mayer & Comp.

ARQUILLIÈRE, H.-X. (1947). "Origines de la theorie des deux glaives". *Studi Gregoriani*, I, 501-521.

ARTOLA BLANCO, M. (1982). *Textos fundamentales para la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.

ASMIS, E. (2004). "The state as partnership: Cicero's definition of the *respublica* in his work *On the state*". *History of Political Thought*, 25, 569-598.

AUBENQUE, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.

BACHRACH, B. S. (2001). "Adhalard of Corbie's *De ordine palatii*: some methodological observations regarding chapters 29-36". *Cithara*, 41, 3-34.

BAGGE, S. (1987). *The Political Thought of the King's Mirror*. Odense: Odense University Press.
——————— (2002). *Kings, Politics, and the Right Order of the World in German Historiography: c. 950-1150*. Leiden: Brill.

BALLESTEROS, P. (1918). "Algunas fuentes de las *Partidas*". *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 1, 542-547.

BALOGH, J. (1928). "*Rex a recte regendo*". *Speculum*, 3, 580-582.

BARCIA LAGO, M. (2008). "El programa ibérico de Alfonso X y el *fecho de imperio*". *Geopolítica de la Iberidad. El Curso Histórico de la Iberidad*. Barcelona: Editorial vLex, 331-350.

BARRAU, J. (2007). "Ceci n'est pas un miroir, ou le *Policraticus* de Jean de Salisbury". LACHAUD, F. y L. Scordia, eds. *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 87-111.

BARTLETT, R. (1993). *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*. Princeton: Princeton University Press.

BARTSCH, S. (2006). *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: Chicago University Press.

BECKER, P. A. (1897). "Dhuodas *Handbuch*". *Zeitschrift für Romanische Philologie* 21, 73-101.———————— (1898). "Dhuodas *Handbuch*". *Zeitschrift für Romanische Philologie* 22, 392.

BEJCZY, I. P. (2006). "Gerald of Wales on the cardinal virtues: a reappraisal of *De principis instructione*". *Medium Aevum*, 75, 2, 191-201.

BERGES, W. (1938). *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters.* Stuttgart: Hiersemann.

BELL, D. M. (1962). *L'idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes de ce temps.* Genève/Paris: 1962.

BENSON, R. L. y G. Constable, eds. (1982). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Cambridge: Harvard University Press.

BERMAN, H. J. (1983). *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

BERMEJO CABRERO, J. L. (1976). "Notas sobre la *Segunda Partida*". *VII Centenario del Infante Don Fernando de la Cerda.* Ciudad Real: Instituto de Estudio, 265-271.

BERTELLONI, F. (1995). "Presupuestos de la recepción de la Política de Aristóteles". *Aristotelica et Luliana*, 35-54.
———————— (1998). "Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen *philosophia practica* von der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen *libri morales*". SCHMIDT, M. y H. Riedlinger, eds., *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Unterschungen.* Stuttgart: Frommann Holzboog, 367-387.

BESSMERTNY, Y. (1987). "Le monde vu par une femme noble au IX^e siècle. La perception du monde dans l'aristocratie carolingienne". *Le Moyen Âge*, 93, 161-184.

BINCHY, D. A. (1968). "Saint Patrick's first synod". *Studia Hibernica*, 8, 49-59.

BISSON, T. N. (2009). *The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and the Origins of European Government.* Princeton: Princeton University Press.

BLACK, A. (1992). *Political Thought in Europe, 1250-1450.* Cambridge: Cambridge University Press.
———————— (1996). "Islamic and European political thought: a comparative overview". CANNING, J. and O. G. Orxle, *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 269-276.
———————— (2008). *The West and Islam: Religion and Political Thought in World History.* Oxford: Oxford University Press.

BLEAKLEY, H. M. (1999). "The Art of Ruling in Aquinas' *De regimine principum*". *History of Political Thought*, 20, 4, 575-602.

BLYTHE, J. M. *1989). "Family, government, and the medieval Aristotelians". History of Political Thought*, 10, 1, 1-16.
——————— (1992). *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press.

BLUMENFELD, B. (2001). *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework.* Lexington, N.Y.: Sheffield Academic Press.

BOOZ, E. (1913). *Die Fürstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik.* Freiburg im Breisgau: C. A. Wagner.

BORN, L. K. (1928). "The perfect prince. A study in thirteenth- and fourteenth-century ideals". *Speculum*, 3, 470-504.
——————— (1933). "The *specula principum* of the Carolingian age". *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, 12, 583-612.

BOQUET, D. (2005). "Le gouvernement de soi et des autres selon Bernard de Clairvaux. Lecture de la lettre 42, *De moribus et officio episcoporum*". CAROZZI, C. y H. Taviani-Carozzi, eds., *Le Pouvoir au Moyen Âge.* Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 279-296.

BOUSSEL, O. (1964). "L'*Institutio regia* de Jonas d'Orléans, un *miroir des princes* du IXe siècle". *Position des thèses de l'École des Chartes*, 29-31.

BOVENDEERT, J. (1994). "Royal or Monastic Identity? Smaragdus' *Via regia* and *Diadema Monachorum* Reconsidered". MEENS, R., C. Pössel and P. Shaw, eds., *Texts and Identities in the Early Middle Ages.* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

BOYLE, L. E. (1981). "The *De regno* and the Two Powers". *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400. Essays by Leonard E. Boyle.* London: Variorum Reprints, Essay XIII, 237-247.

BRADLEY, R. (1953). "Backgrounds of the title *Speculum* in medieval literature". *Speculum* 29, 100-115.

BRATU, C. (2010). "Mirrors for Princes (Western)". CLASSEN, A., ed., *Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends.* Berlin/New York: De Gruyter, III, 1921-1949.

BREEN, A. (1987). "The evidence of antique Irish exegesis in Pseudo Cyprian's *De duodecim abusiuis sæculi*". *Proceedings of the Royal Irish Academy* 87: 71-101.

BRETT, A. S. *et al.*, eds. (2006). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

BRIGGS, C. F. (1999). *Giles of Rome's* De regimine principum. *Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525.* Cambridge: Cambridge University Press.

BRUCKER, C. (2004). "La pensée morale et politique de Plutarque dans un miroir des princes latin du XIIe siècle et sa réception en moyen français (1372)". COLOMBO TIMELLI, M. y C. Galderisi, eds., *Pour acquerir honneur et pris: Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe Di Stefano.* Montréal: Ceres, 87-99.

BUC, P. (1994). L'ambiguïté du livre: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge. Paris: Editions Beauchesne.

BUENO SÁNCHEZ, G. (1980), tr. PLATÓN, *Protágoras.* Oviedo: Pentalfa.

BULLOUGH, D. A. (1973). "Alcuino e la tradizione culturale insulare". *I problemi del Occidente nel secolo VIII.* Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Settimane di Studi del Centro Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, 20, 584-585.
——————— (1984). "*Albuinus deliciosus Karoli regis.* Alcuin of York and the shaping of the early Carolingian court". FENSKE, L. et al., eds., *Institutionen, Kultur und Gesellschaft. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag.* Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 73-92.
——————— (2002). "Alcuin and Lay Virtue". GAFFURI, L. e R. Quinto, eds., *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento/ Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour. Atti/ Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium Padova, 14-18 luglio 2000.* Padova: Centro di Studi Antoniani, 71-91.

BURNETT, Ch. (1996). "John of Salisbury and Aristotle". *Didascalia,* 2, 19-32.

BURNS, J. H., ed. (1985). *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conquerer: Intellect and Force in the Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press.
——————— , ed. (1988). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c. 1450.* Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción francesa de Jacques Ménard (1993), *Histoire de la pensée politique médiévale, c.350-c.1450.* París: Presses Universitaires de France].
——————— (1990). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BUTTERWORTH, Ch. E. (2001). *Alfarabi. The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

CALASSO, F. (1930). "Origini italiane della formola *Rex in regno suo est imperator*". *Rivista di storia del diritto italiano,* 3, 213-259.
——————— (1957). *I Glossatori e la teoria della sovranità.* Milano: Giuffrè.

CAMACHO EVANGELISTA, F. (1968). "Acursio y las fuentes romanas de las *Siete Partidas*". *Atti del Convegno internazionale di studî Accursiani, Bologna, 21-26 ottobre 1963*, 3, 1069-1081.

CANNING, J. A. (1996). *A History of Medieval Political Thought.* London: Routledge. [Traducción francesa de Jacques Ménard (1996), *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450).* Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg].

CÁRDENAS, A. J., J. Craddock y B. De Marco (1995). "A Decade of Alphonsine Studies: Working Notes and Bibliography". *Romance Philology*, 49, 192-243.

CARLYLE, A. J., and R. W. Carlyle (1903-1936). *A History of Medieval Political Theory in the West.* Edinburgh/London: William Blackwood.

CASAGRANDE, C. (2005). "Le roi, les anges et la paix chez le franciscain Guibert de Tournai († vers 1284)". DESSÌ, R. M., ed., *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe) siècle.* Turnhout: Brepols, 141-153.

CAVALLO, G., C. Leonardi and E. Menestó, eds., *Lo spazio letterario del Medioevo: Medioevo latino.* Roma: Salerno Editrice, 515-535.

CAVERLY, W. (1962). "The political theory of John of Salisbury". *Reality*, 93-113.

CELANO, A. (2003). "Medieval Theories of Practical Reason". ZALTA, E. N., ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/practical-reason-med/>.

CHANDELAT, J. M. (2007). "Pouvoir et autorité dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury". *Pouvoir et autorité/Power and Authority*, 12-57.

CHEREWATUK, K. (1998-1999). "*Speculum matris*: Dhuoda's *Manual*". *Florilegium,* 10, 49-64.

COLEMAN, J. (2000). *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance.* Oxford: Clarendon Press.

CONGER, G. P. (1922). *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy.* New York: New York University Press.

COPELAND, R. (2009). "Alcuin, *Ars grammatica* and *Disputatio de rhetorica et uirtutibus,* ca. 790-800". COPELAND, R. and I. Sluiter, *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, A.D. 300 -1475.* Oxford: Oxford University Press, 272-298.

CORTESE, E. (1962-1964). La Norma giuridica : spunti teorici nel diritto comune classico. Milano: Giuffrè.

——————— (1982). *Il problema della sovranità del pensiero giuridico medievale*. Roma: Bulzoni.

COURCELLE, P. (1974-1975). *Connais-toi toi même: de Socrate à Saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes.

CRADDOCK, J. B. (1990). "The legislative works of Alfonso el Sabio". BURNS, R. I., ed. (1990). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 182-197.
——————— (1986). "El *Setenario*: última e inconclusa refundición alfonsina de la *Primera Partida*". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 56, 441-466.
——————— (1986). "How many *Partidas* in the *Siete Partidas*?". MILETICH, J. S., ed., *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 83-92.
——————— (1986). *The Legislative Works of Alfonso X, el Sabio: A Critical Bibliography*. London: Grant and Cutler.
——————— (1983). "Must the king obey his laws?". GEARY, G. S., C. B. Faulhaber y D. E. Carpenter, ed., *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 71-79.
——————— (1981). "La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 51, 365-418.

CRISTIANI, M. (2004). "*Ego sapientia, habito in consilio. Proverbia* VIII, 12-16 nella teologia politica carolingia". CASAGRANDE, C., C. Crisciani e S. Vecchio, ed., *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. Firenze: SISMEL, 125-138.

CRONE, P. (2004). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

CROPP, G. M. (2008). "Nero, emperor and tyrant, in the medieval French tradition". *Florilegium*, 24, 21-36.

CURTIUS, E. R. (1953). *European Literature and the Latin Middle Ages*. New York, N.Y.: Pantheon Books.

D'ORS, A., tr. (1984). CICERÓN, *Sobre la República*. Madrid: Gredos.

DALLEY, M. (1993). "Le *Liber de rectoribus christianis* de Sedulius Scottus et les vertus du roi comme moyen d'action politique". *Veritas* 150, págs. 191-198.

DANKOFF, R., tr. (1983). Yusuf Khass Hajib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Chicago: Chicago University Press.

DARRICAU, R. (1979). "Miroirs des princes". *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, IV, cols. 1025-1632.

DAVIES, L. M. (1991-1992). "Sedulius Scottus' *Liber de rectoribus christianis*: a Carolingian or Hibernian mirror for princes?". *Studia Celtica*, 26-27, 34-50.

DE BENEDICTIS, A. and A. Pisapia, eds. (1999). *Specula principum.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

DE BONI, L. A. (1996). "Tomás de Aquino entre a *Urbe* e a *Orbe*: o pensamento político de Santo Tomás no *De regno*". COSTA, M. R. N. y De Boni, L. A., eds., *Ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 313-340.

DEL PRA, M. (1951). *Giovanni di Salisbury.* Milano: Fratelli Bocca.

DELAHAYE, P. (1949). "L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle". *Medieval Studies*, 11, 81-94.
——————— (1966). "La morale politique de Hélinand de Froidmond". *Littérature et religion: mélanges offerts à Monsieur le Chanoine Joseph Coppin à l'occasion de son 80. anniversaire.*. Lille: Faculté Catholique, 107-117.

DELATTE, L. (1915). *Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris: Champion.
——————— (1922). *Essais sur la politique pythagoricienne.* Liège: H. Vaillant-Carmanne.
——————— (1942). *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas.* Liège: Faculté de Philosophie et Lettres.

DELARUELLE, E. (1951). "En relisant le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans, l'entrée en scène de l'episcopat carolingien". *Mélanges Halphen.* Paris.
——————— (1954). "Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien". *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 55, 129-143.

DELISLE, L. (1886). "Le *Manuel* de Dhuoda". *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 13, 236-239.

DELOGU, D.(2008). *Theorizing the Ideal Sovereign: The Rise of the French Vernacular Royal Biography.* Toronto: University of Toronto Press.

DEUG SU, I. (1984). *Cultura e ideologia nella prima età carolingia.* Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
——————— (1979). "La *sæcularis potestas* nei primi *specula* carolingi". *Convegni di Studi sulla Spiritualità Medievale*, 18, 363-435.
——————— (1998). "Gli *specula principum*". CAVALLO, G., C. Leonardi and E. Menestó, eds., *Lo spazio letterario del Medioevo: Medioevo latino.* Roma: Salerno Editrice, 515-535.

DEVISSE, J. (1976). *Hincmar, Archevêque de Reims: 845-882.* Genève: Droz.

DEVISSE, J. (1962). *Hincmar et la loi.* Dasar: Université de Dasar.

——————— (1981). "History in the mind of Archbishop Hincmar" . DAVIS, R. H. C. and J. M. Wallace Hadrill, eds., *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to R. W. Southern*. Oxford: Clarendon Press.
——————— (1975-1976). *Hincmar, Archevêque de Reims: 845-882*. Genève: Droz.

DI BELLO, A. (2009). "Ordine e unità nel Medioevo: la rappresentanza dal *corpus mysticum* all' *universitas*". *Esercizi Filosofici*, 4, 1-37.

DICKINSON, J. (1926). "The mediaeval conception of kingship and some of its limitations, as developed in the *Policraticus* of John of Salisbury". *Speculum*, 1, 3, 308-337.
——————— , tr. (1927). *The Statesman's Book*. New York: Knopf.

DUBREUCQ, A. (1986). "Smaragde de Saint Mihiel et son temps: enseignement et bibliothèques à l'époque carolingienne". *Mélanges de la Bibliothèque de Sorbonne*, 7, 7-36. ——————— (2002). "La littérature des *specula*: délimitation du genre, contenu, destinataires et réception". M. LAUWERS, ed., *Guerrieres et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècles)*. Antibes, 17-39. ——————— (2004). "Autour de *De uirtutibus et uitiis* d'Alcuin". *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 111, 269-288.

DUNBABIN, J. (1988). "Government". BURNS, J. H., ed., *Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c.1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 477 - 519.
——————— (2003). "The Political World of France, c.1200 - c.1336". POTTER, D. y W. Doyle, eds., *France in the Later Middle Ages (Shorter History of France)*. Oxford: Oxford University Press, 23-46.

DUTTON, P. E. (1983). "*Illustre ciuitatis et populi exemplum*: Plato's *Timaeus* and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society". *Medieval Studies*, 45, 79-119.

DVORNIK, F. (1966). *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Backgrounds*. Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University.

DYSON, R. W., tr. (2002). "*De Regno*". *Aquinas: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
——————— (2004). *Normative Society and Government in Five Medieval Thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.

EBERENTZ, J. H. Sr. (1968). *The Concept of Sovereignty in Four Medieval Political Philosophers: John of Salisbury, St Thomas Aquinas, Egidius Colonna and Marsilius of Padua*. Tesis doctoral, The Catholic University of America.

EBERHARDT, O. (1977). *Via Regia. Der Fürstenspiegel des Smaragds von St. Mihiel und seins literarische Gattung*. München.

EBERLE, P. J. (1987). “Mirrors of princes”. STRAYER, J. S., ed., *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Scribner, VIII, 434-436.

EHRENBERG, J. (1999). *Civil Society: The Critical History of an Idea*. New York, New York: New York University Press.

ELSMANN, Th. (1994). *Untersuchungen zur Rezeption der 'Institutio Traiani'*. Stuttgart/ Leipzig: B. G. Teubner.

ERCOLE, F. (1917). “L'origine francese di una nota formola Bartoliana”. *Archivio storico italiano*, 1915.
ESCHMANN, I. TH., O.P. (1949). “Introduction”. PHELAN, G. B., tr., St. Thomas Aquinas, *On Kingship*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, IX-XXXIX.

ESTEPA DÍAZ. C. (1984). “Alfonso X y el *fecho de imperio*”. *Revista de Occidente*, 43, 43-54.

EWIG, E. (1956). "Zur christlichen Konigsgedanken im Frühmittelalter". MAYER, T., ed., *Das Königtum*. Constance: Jan Thorbecke Verlag.

FABRE, M. (1931). “Un traité d'éducation écrit à Uzès au IXe siècle: le *Manuel* de Dhuoda”. *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, 49, 124-137.

FACI LACASTA, J. (1984). “El *Policraticus* de Juan de Salisbury y el mundo antiguo”. *En la España medieval*, 4, 343-362.

FALBEL, N. (1988). “Hincmar, Arcebispo de Reims, e os dois poderes”. *Leopoldianum*, 15, 147-176.

FAŁKOWSKI, W. (2008). “The Carolingian *speculum principis*: the birth of a genre”. *Acta Poloniæ Historica*, 98, 5-27.

FERNÁNDEZ, C. (2002). “Origen y finalidad de la política en el *De regno* de Tomás de Aquino”. *Mediævalia: Textos e Estudos*, 21, 57-87.

FERREIRO ALEMPARTE, J. (1988). “Recepción de las *Éticas* y de la *Política* de Aristóteles en las *Siete Partidas* del Rey Sabio”. *Glossæ: Revista de Historia del Derecho Europeo*, 1, 97-133.
——————— (1983). “Hermann el Alemán, traductor del siglo XIII en Toledo”. *Hispania Sacra*, 35, 1-48.

FIJALKOWSKI, A. (2006). “The Arabic authors in the works of Vincent of Beauvais”. *Miscellanea Mediaevalia*, 33, 483-495.

FINNIS, J. (2011). “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy”. ZALTA, E. N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/aquinas-moral-political/>.
——— (1998). *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.

FITZGERALD, L. P. (1979). “St. Thomas Aquinas and the two powers: is the *De regno* authentic?”. *Antonianum: Periodicum philosophico-theologicum trimestre*, 56, 4, 515-556.

FLECKENSTEIN, J. (1976). “Die Struktur des Hofes Karls des Grossen im Spiegel von Hinsmars *De ordine palatii*”. *Zeitschrift des Aachener Geschichsvereins*, 83, 5-22.

FLETHEREN, F. Van (1992). “*Per speculum et in ænigmate*: the use of 1 Corinthians 13:12 in the writings of Augustine”. *Augustinian Studies*, 23, 69-102.

FLÜELER, C. (1987). “Mittelalterlische Kommentare zur *Politik* des Aristoteles und Pseudo Aristotelischen *Oekonomik*”. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29, 193-229.
——— (1992). *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen* Politica *in späten Mittelalters*. Amsterdam/Philadelphia: Grüner.

FOLZ, R. (1953). *L’idée d’empire en Occident du Ve au XIVe siècle*. Paris: Aubier.

FOURNÈS, G. et E. Canonica, eds. (2011). *Le miroir du prince, écriture, transmission et réception en Espagne*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

FRAZÃO RIBEIRO, A. B. (1996). “A normatização do projeto político de Alfonso X: *Las Siete Partidas*”. DE BONI, L. A., ed., *Idade Média. Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 331-346.

GALLEGO BLANCO, E. (1973). *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente.

GALSTON, M. (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

GANDLACH (1889). “Zwei Schriften des Erzbischofs Hincmar von Rheims”. *Zeitschraft für Kirchengeschichte* 10, 92-145, 258-310.

GARCÍA GALLO, A. (1951-1952). “El *Libro de las Leyes* de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, 345-528.
——— (1963). “Los enigmas de las *Partidas*”. *VII Centenario de las Partidas del Rey Sabio: Discursos leídos en la junta solemne conmemorativa de 26 de enero de 1963*. Madrid: Instituto de España, 27-37.

———————— (1976). "Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 46, 509-570.
———————— (1984). "La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54, 97-161.

GARCÍA GUAL, C. y A. Pérez Jiménez, trs. (2004). ARISTÓTELES, *Política*. Madrid.

GARFAGNINI, G. C. (1977). "Legittima *potestas* e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Riflessioni sulla sensibilità di un *clericus* per i problemi politici". *Critica storica*, 4, 575-610.
———————— (1980). "Da Seneca a Giovanni di Salisbury: *auctoritates morali* e *uitæ philosophorum* in un ms. trecentesco". *Rinascimento*, 2:20, 201-247.
GARRISON, J. D. (2010). *Pietas From Vergil To Dryden*. Philadelphia: Penn State Press.

GARRISON, M. (1994). "The Emergence of Carolingian Latin literature and the Court of Charlemagne (780-814). McKITTERICK, R., ed., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 111-140.
———————— (1997). "The English and the Irish at the Court of Charlemagne". BUTZER, P. L., M. Kerner and W. Oberschelp, eds., *Karl der Grosse und sein Nachwirken: 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa/Charlemagne and His Heritage: 1200 Years of Civilization and Science in Europe*. Turnhout: Brepols, 1, 97–123.
———————— (1999). "Send more socks: On Mentality and the Preservation Context of Early Medieval Letters". MOSTERT, M., ed., New Approaches to Medieval Communication. Turnhout: Brepols, 69-100.
———————— (2000). "The Franks as the New Israel: Education for an Identity from Pippin to Charlemagne". HEN, Y. and M. Innes, eds., *The Uses of the Past in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 114-161.

GENET, J.-Ph. (1977). "General Introduction". *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*. London: Offices of the Royal Historical Society, University College London, IX-XIX.
———————— (1998). "Saint Louis: le roi politique". *Médiévales*, 17:34, 25-34.
———————— (2000). "Le vocabulaire politique du *Policraticus* de Jean de Salisbury: le prince et le roi". AURELL, M., ed., *La cour Plantagenêt (1154-1204). Actes du colloque de Thouars, 30 avril-2 mai 1999*. Poitiers: Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale.
———————— (2003). *La genèse de l'État moderne. Culture et société politique en Angleterre*. Paris: Presses Universitaires de France.
———————— (2007). "La littérature du *miroirs aux princes*". F. LACHAUD and L. Scordia, eds., *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 405-423.

GENNRICH, P. (1894). *Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury nach den Quellen dargestellt und auf ihre geschichtliche Bedeutung*. Gotha: F. A. Perthes.

GIACON, C. (1959). "Le due spade". *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 36, 6, 682-688.

GIERKE, O. F. von (1900). *Political Theories of the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.

GILBY, T. (1958). *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of the State Theory in the West.* London: Longmans.

GOETZ, H. W. (2002). "*Potestas.* Staatsgewalt und Legitimität im Spiegel der Terminologie früh- und hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber". ERKENS, F. R. und H. Wolff, eds., *Von Sacerdotium und Regnum: Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter.* Köln. Böhlau, 47-66.
————————, J. Jarnut and W. Pohl, eds. (2003). Regna et gentes*: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World.* Leiden, *The Transformation of the Roman World* 13.

GOEZ, W. "Zwei-Schwerter-Lehre". *Lexikon des Mittelalters,* 9, 725-726.

GÓMEZ REDONDO, F. y J. M. Lucía Megías. (2002). "[Alfonso X], *Las Siete Partidas*". *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión.* Madrid: Castalia, 15-27.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, R. (1997). "Courtly rhetoric as a political and social code in Alfonso X: the prologues of the *Especulo* and the *Siete Partidas*". KAGAY, D. J. y J. T. Snow, eds., *Medieval Iberia: Essays and Studies on the History and Literature of Medieval Spain.* New York: Peter Lang, 129-141.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2001). "Fernando III, legislador". *Mineruæ Bæticæ. Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras,* 24, 111-131.
———————— (1999). *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado.* Burgos: Diputación Provincial de Palencia/Editorial La Olmeda.

GONZÁLEZ OCHOA, C. (1990). "Política y Estado en el occidente medieval: Juan de Salisbury". *Medievalia: Revista del Instituto de Investigaciones Filológicas (Universidad Nacional Autónoma de México),* 6, 2-12.

GONZÁLEZ PALENCIA, A., tr. (1953). Alfarabi, *Catálogo de las ciencias.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato Menéndez y Pelayo. Instituto Miguel Asín (Imprenta de E. Maestre).

GOODENOUGH, E. R. (1928). "The political philosophy of Hellenistic kingship". *Yale Classical Studies,* 1, 55-102.

GRELLARD, C. (2008). "Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury". DEMOUY, P., ed., *Les Laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIe siècle. Actes du colloque organisé à l'Institut de France le vendredi 30 novembre 2007.* Turnhout: Brepols, 167-189.
———————— (2008). "Le socratisme de Jean de Salisbury". MAYER, S., ed., *Réception philosophique de la figure de Socrate, Diagonale* φ 2, 35-59.

GRIJS, F. J. A. de (1974). “Mensenmacht. Enige aantekeningen bij De Regno van Thomas van Aquino”. *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 35, 3-4, 250-297.

GUERRERO, R. R., tr. (2002). ALFARABI, *El camino de la felicidad*. Madrid: Trotta.
————————, tr. (2008). ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*. Madrid: Trotta.

GUILFOY, K. (2008). “John of Salisbury”. ZALTA, E. N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/john-salisbury/>.

GULLO, G. (1974). *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d’Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*. Napoli/Acireale: Edizioni domenicane italiane.

GUTH, K. (1978). *Johannes von Salisbury : Studien zur Kirchen-, Kultur-, und Sozialgeschichte Westeuropas in 12. Jahrhundert*. St. Ottilien: Eos-Verlag.
———————— (1981). “Standethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform. Zur Gestalt des ethischen Humanismus in der Briefwelt des Johannes von Salisbury”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 111-132.

HADOT, P. (1969). “Fürstenspiegel”. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, VIII, 555-632.

HAMESSE, J. (1990). “Le dossier Aristote dans l’oeuvre de Vincent de Beauvais. À propos de l’*Éthique*”. LUSIGNAN, S., M. Paulmier Foucart y A. Nandeau, eds., *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d’une œuvre encyclopédique au Moyen-Âge: actes du XIVe colloque de l’Institut d’études médiévales*. Saint-Laurent: Bellarmin/Paris: Vrin, 197-217.

HARDING, A. (2002). *Medieval Law and the Foundations of the State*. Oxford: Oxford University Press.

HAREN, M. (1992). *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*. Toronto: University of Toronto Press.

HARIMAN, R. (2003). *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HARO CORTÉS, M. (1995). *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*. València: Universitat de València.
———————— (1996). *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*. London: Queen Mary and Westfield College.
———————— (2011). “Escritura y adaptaciones de los regimientos de príncipes castellanos medievales”. FOURNÈS, G. y E. Canonica, eds., *Le miroir du prince, écriture, transmission et réception en Espagne*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 21-40.

HERNFJÄLL, V. (2000). "*Via Regia* ~ Kungsvgen ~ Eriksgatan (*Via Regia* ~ The King's Progress ~ Eriksgata)". *Fornvännen: Tidskrift för Svensk Antikvarisk Forskning* 925, 1, 23-29.

HIRSCH, C. (2011). *The Origins of Nationalism: An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOCQUARD, G. (1952). "Quelques réflexions sur les idées politico-religieuses d'Alcuin". *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, 72, 13-30.

HOFFMANN, H. (1964). "Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter". *Deutsches Archiv*, 20, 78-114.

HUBLOCHER, H. (1913). *Helinand von Froidmont und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury*. Regensburg: Manz.

IGLESIA FERREIRÓS, A. (1980). "Alfonso X el Sabio y su obra legislativa". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, 531-561.
————————— (1985). "Cuestiones alfonsinas". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 55, 95-150.

ITURMENDI MORALES, J. (1972). "En torno a la idea de imperio en Alfonso X el Sabio". *Revista de Estudios Políticos*, 182, 83-157.

ITURRIOZ, J. (1955). "Fundamentos sociológicos en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio". *Estudios de historia social de España*, 3, 5-100.

JAEGER, C. S. (1985). *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

JAFFE, K. I. (1997). "Ethics in the Family: A Ninth Century Mother Trains Her Sons". *The Electronic Journal of Communication* 7. [On Line] Web. 25 Oct. 2011. <http://www.cios.org/EJCPUBLIC/007/1/00715.HTML>

JINNO, T. (1985). "La philosophie sociale et politique de Jean de Salisbury" *Zinbun Gakuho. Journal of Humanistic Studies Kyoto*, 58, 115-163.

JÓNSSON, E. M. (1987). "La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale". *Études Germaniques*, 42, 391-408.
————————— (1995). *Le mirroir. Naissance d'un genre littéraire*. Paris: Les Belles Lettres.
——————— (2006). "Les *miroirs aux princes* sont-ils un genre littéraire?". *Médiévales*, 51, 153-166.

KANTOROWICZ, E. H. (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

——————— (1958). *«Laudes regiæ». A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship.* Berkeley: University of California Press.

KERN, F. (1968). *Kingship and Law in the Middle Ages.* Oxford: Basil Blackwell.

KERNER, M. (1976). "Zur Enstehungsgeschichte der *Institutio Traiani*". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters,* 32:2, 558-571.
——————— (1977). *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines 'Policraticus'.* Wiesbaden: Steiner, 1977.
——————— (1984). "Randbemerkungen zur *Institutio Traiani*". WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury.* Oxford: Blackwell, 203-206.
——————— (1984). "Römisches und kirchliches Recht im *Policraticus* des Johannes von Salisbury". WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury.* Oxford: Blackwell, 365-379.
——————— (1988). "Die *Institutio Traiani* – spätantike Lehrschrift oder hochmittelalterliche Fiktion?". SETZ, W., ed., *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986. Ed. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33, I-V).* Hannover: Hahnsche Buchhandlung, I, 715-738.
(1997). "Johannes von Salisbury und das gelehrte Recht". LANDAU, P. y J. Müller, ed., *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Law.*
———————(1992). "Johannes von Salisbury im späteren Mittelalter". MIETHKE, J., ed., *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert.* München: Oldenbourg, 25-47.

KERSHAW, P. J. E. (2011). "Lessons in Rulership: Smaragdus of St. Mihiel". *Peaceful Kings: Peace, Power and the Early Medieval Political Imagination.* Oxford: Oxford University Press, 177-180.
——————— (2011). *Peaceful Kings: Peace, Power and the Early Medieval Political Imagination.* Oxford: Oxford University Press.

KILCULLEN, J. (2006). "Medieval political philosophy". ZALTA, E. N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* [On Line] Web. 25 Oct. 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-political/>
——————— (2004). "Medieval political theory". GAUSS, G. F. and C. Kukathas, eds., *Handbook of Political Theory.* London: Sage, 338-352.

KLEFFENS, E. N. van (1968). *Hispanic Law until the End of the Middle Ages.* Edinburg: Edinburg University Press.

KLEINEKE, W. (1937). *Englische Furstenspiegel Vom Policraticus Johanns Von Salisbury Bis Zum Basilikon Doron Konig Jakobs 1.* Halle: M. Niemeyer.

KLOSKO, G. (1994). *History of Political Theory: An Introduction. Ancient and Medieval Political Theory.* Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
——————— (2011). *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

KREY, A. C. (1909-1910). "John of Salisbury's Knowledge of the Classics". *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences and Letters*, 16, 948-987.

KRYNEN, J. (1993). *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe- XVe siècles.* Paris: Gallimard.
——————— (1999). "*Princeps pugnat pro legibus*…, un aspect du *Policraticus*". KRYNEN, J., ed., *Études d'histoire du droit et des idées politiques*, 3. Toulouse: Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 89-99.
——————— (2006). "Sur la leçon de législation ecclésiastique du *Policraticus*". CONSTABLE, G. y M. Rouche, ed., *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot.* Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne, 497-502.

KUEHN, E. F. (2010). "Melchizedek as exemplar for kingship in twelfth-century political thought". *History of Political Thought*, 31, 4, 557-575.

KURTH, G. (1890). "Le *Manuel* de Dhuoda". *Revue des questions historiques,* 48, 322-324.

LAARHOVEN, J. van (1977). "Die tirannie verdrijven… John of Salisbury als revolutionair?". DANKBAAR, W. F., ed., *Geloof en Revolutie, Kerkhistorische kanttekeningen bij een actueel vraagstuk.* Amsterdam, 21-50.
——————— (1984). "Thou Shalt Not Slay a Tyrant!: The So-Called Theory of John of Salisbury". WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury.* Oxford: Blackwell, 319-341.
——————— (1988). "*Iustitia* bij John of Salisbury, Proeve van een terminologische statistiek". *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 58:1, 16-37.
——————— (1994). "Een humanist als exegeet? John of Salisbury en de Bijbel". AKERBOOM, D., J. Engelen, M. Leygraaf y D. Monshouwer, eds., *Broeder Jehosjoea. Opstellen voor Ben Hemelsoet bij zijn afscheid als hoogleraar in de exegese van het Nieuwe Testament van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht*, Kampen: Kok, 107-119.
——————— (1994). "Titles and subtitles of the *Policraticus*: a proposal". *Vivarium,* 32, 131-160.

LACHAUD, F. (2006). "L'idée de noblesse dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1159)". *Cahiers de recherches médiévales*, 13, 3-19.
——————— (2007). "Le *Liber de principis instructione* de Giraud de Barry". LACHAUD, F. y L. Scordia, eds., *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières.* Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 113-142.
——————— y L. Scordia, eds. (2007). *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières.* Publications de l'Université de Rouen et du Havre.
——————— (2009). "La notion d'office dans la littérature politique en France et en Angleterre, XIIe-XIIIe siècles". *Académie des inscriptions et belles-lettres,* 4, 1543-1570.
——————— (2010). *L'Éthique du pouvoir au Moyen Âge. L'office dans la culture politique (Angleterre, vers 1150-vers 1330).* Paris: Éditions Classiques Garnier.
——————— (2011). "De la satire politique au *miroir*: Jean de Galles et la lecture du *Policraticus* de Jean de Salisbury au XIIIe siècle". *Universitas scolarium. Mélanges*

offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants, textes réunis par Cédric Giraud et Martin Morard. Genève: Droz, 385-407.

LAGARDE, G. de (1956-1970). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge.* París: Nauwelaerts.

LADERO QUESADA, M. Á. (1999). "El emperador Trajano como modelo de príncipes en la Edad Media: el príncipe en el *Policraticus*". *Anuario de Estudios Medievales*, 29, 501-525.

LADERO, M. Á., M. García Gómez y T. Zamarriego, trs. (1984). Juan de Salisbury. *Policraticus.* Madrid: Editora Nacional.
LAEHR, G. y C. Erdmann (1935). "Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims". *Neues Archiv*, 50, 106-134.

LAISTNER, M. L. W. (1928). "The Date and the Recipient of Smaragdus' *Via Regia*". *Speculum*, 3, 392-397.
————— (1931). *Thought and Letters in Western Europe.* London: Methuen and Co., Ltd.

LAMBTON, A. K. S. (1971). "Islamic Mirrors for Princes". *Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970)*, 419-442.

LANGDON FORHAM, K. (1985). "A twelfth-century bureaucrat and the life of mind: the political thought of John of Salisbury". *Proceedings of the PMR Conference*, 10, 65-74.
————— (1990). "Salisburean stakes: the uses of tyranny in John of Salisbury's *Policraticus*". *History of Political Thought*, 11, 397-407.
————— (1992). "Polycracy, obligation and revolt: the body politic in John of Salisbury and Christine de Pizan". BRABANT, M., ed., *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan.* Boulder: Westview Press, 33-52.
————— (1992). "The not-so-divided self: reading Augustine in the twelfth century". *Augustiniana*, 42, 95-110.

LARSON, L. M., tr. (1917). *The King's Mirror.* New York: The American Scandinavian Foundation.

LE CLANCHE, Y. M. (1988). *La position de Jonas d'Orléans vis-à-vis de l'empereur Louis le Pieux: un évêque loyaliste ou subversif?* Angers: Institut Catholique d'Angers.

LECLER, P. (1931-1932). "L'argument des deux glaives". *Recherches de science religieuse*, 21, 293-399 y 22,151-177, 281-303.

LECLERCQ, J. (1965). "Un maître spirituel: Smaragde de Saint-Mihiel". *Deux témoins du IX siècle.* Paris, 2, 58-83.

——————— (1984). “Smaragdus”. SARMACH, P, E., ed., *An Introduction to Medieval Mystics of Europe. Fourteen Original Essays.* Albany: State University of New York Press, 37-51.

LEONARDI, C. (1995). “La philosophie morale et politique au haut Moyen Âge”. BAZÁN, B. C., ed., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17au 22 août 1992*, 1, 88-101.

LESIEUR, T. (2003). “The *Policraticus:* a christian model of sapientia?”. AURELL, M., ed., *La cour Plantagenêt (1154-1204). Actes du colloque de Thouars, 30 avril-2 mai 1999.* Poitiers: Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 363-371.

LEVISON, W. (1952). “Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern”. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 9, 14-42.

LEWIS, E. (1954). *Medieval Political Ideas.* London: Routledge and Kegan Paul.

——————— (1962). *Medieval Thought and Western Political Tradition.* New York: Fordham University Press.

LICARRO, V. (1976). “Il *conosci te stesso* nelle riflessioni di Elinando di Froidmont. Il problema filosofico della antropologia”. *Atti del XXXI Consegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari, Gallarate 1976.* Brescia: Morcelliana, 214-219.

LIEBESCHÜTZ, H. (1943). “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6, 33-39.

——————— y A. Momigliano (1949). “Notes on Petrarch, John of Salisbury, and the *Institutio Traiani*”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12, 189-190.

——————— (1950). *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury.* London: The Warburg Institute of the University of London.

——————— (1951). “Englische und europaïsche Elemente in der Erfahrungswelt des Johannes von Salisbury”. *Die Welt als Geschichte*, 11, 38-45.

——————— (1968). “Chartres und Bologna, Naturbegriff und Staatsidee bei Johannes von Salisbury”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 50, 3-32.

LINEHAN, P. (1985). “The politics of Piety. Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, 386-404.

LÍO, E., O.F.M. (1957). “Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S.Th. I-II q. 90 a.1) *Lex dicitur a ligando*”. *Divinitas*, I, 372-395.

LÖFSTEDT, B. (1981). “Zu Dhuodas *Liber manualis*”. *Arctos* 15, 67-83.

LOMBA, J., tr. (1997). AVEMPACE, *Régimen del solitario (Tabdir al-Mutawahhid).* Madrid: Trotta.

———————, tr. (2009). [AVICENA], *Avicena esencial.* Barcelona: Montesinos.

LOTTIN, D. O. (1927). “La definition classique de loi”. *Revue néo-scolastique de philosophie*, 27, 6, 129-145.

LOUPOT (1865). *Hincmar archevéque de Reims, sa vie, ses œuvres, son influence*. Reims.

LOURIE, E. (1966). "A society organized for war: medieval Spain". *Past and Present*, 35, 54-76.

LÖWE, H. (1971-1972). "Hinkmar von Reims und der Apocrisiar. Beiträge zur Interpretation von *De ordine palatii*". *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19 September 1971 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 36: 1-3)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 758, 1148, 740.

LUSCOMBE, D. E. (1993 [1988]). "La formation de la pensée politique en Occident". BURNS, J. H. ed., *Histoire de la pensée politique médiévale*. París: Presses Universitaires de France, 151-166.
——————— y G. R. Evans (1993 [1988]). "La renaissance du XIIe siècle". BURNS, J. H. ed., *Histoire de la pensée politique médiévale*. París: Presses Universitaires de France, 291-320.

MACCARONE, M. (1954). "*Potestas directa* e *potestas indirecta* nei teologi nel XII e XIII secolo". *Miscellanea Historiæ Pontificiæ*, 18, 27-47.
——————— (1959). "Il sovrano *uicarius Dei* nell'Alto Medio Evo". *La regalità sacra : contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, aprile 1955)/The Sacral Kingship: Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*. Leiden: Brill, 581-594.

MacDONALD, R. A. (1985). "Law and politics: Alfonso's program of political reform". BURNS, R. I., ed., *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conquerer: Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 150-202.
——————— (1984). "Problemas políticos y derecho alfonsino considerados desde tres puntos de vista". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54, 25-53.
——————— (1978-1979). "The editing of Alfonsine juridical texts: addendum". La Corónica, 7, 2, 119-120.
——————— (1958). *Kingship in Medieval Spain: Alfonso X of Castile*. Tesis doctoral, University of Wisconsin at Madison.

MACEDO DE STEFFENS, D. C. (1959). "La doctrina del tiranicidio, Juan de Salisbury y Juan de Mariana". *Historia Antigua y Medieval (Buenos Aires)*, 19.

MADDEN, M. R. (2005 [1930]). *Political Theory and Law in Medieval Spain*. Nueva Jersey: Clark.

MADERO, M. (1996). "Formas de la justicia en la obra de Alfonso X el Sabio". *Hispania*, 56, 2, 447-466.

MAHDI, M. S. y R. Lerner, eds. (1961). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

MAHDI, M. S. (2001). *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press.

MÄHL, S. (1969). *«Quadriga uirtutum»: die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit.* Wien: Böhlau, 109-115.

MAITLAND, F. W. (1895). *Select passages from the works of Bracton and Azo.* B. Quaritch.

MALLEA, A., tr. (2003). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la* Política *de Aristóteles.* Pamplona: EUNSA.

————— (2010). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la* Ética a Nicómaco *de Aristóteles.* Pamplona: EUNSA.

MANN, M. (1986). *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.* Cambridge: Cambridge University Press.

MARAVALL, J. A. (1967). "Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 157, 213- 268. [Publicado también en sus *Estudios de historia del pensamiento español: Edad Media.* Madrid: Cultura Hispánica, 1976, 103-156.

MARENBON, J. (1983). *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction.* Abingdon, Oxford: Taylor & Francis.

MARTIN, G. (1993). "Alphonse X maudit son fils". *Atalaya*, 5, 153-178.

————— (1993-1994). "Alphonse X ou la science politique (*Septénaire*, 1-11)" [primera parte: "Le modèle de l'autorité"]. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19, 79-100.

————— (1995). "Alphonse X ou la science politique (*Septénaire*, 1-11)", [segunda parte: "Le modèle politique"]. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20, 7-33.

————— (1995). "Alphonse X roi et empereur. Commentaire du *Titre 1* de la *Seconde Partie*". *Imprévue*, 1998 (1-2), 23-54.

————— (2004). "Control regio de la violencia nobiliaria. La caballería según Alfonso X de Castilla (comentario al *título XXI* de la *Segunda partida*)". ALFONSO, I., J. Escalona y G. Martin, eds., *Lucha política: condena y legitimación en la España medieval.* Lyon: ENS-Éditions, 219-234.

————— (2008). "Le concept de *naturalité* (naturaleza) dans les *Sept parties*, d'Alphonse X le Sage". *e-Spania*, 5. URL = <http://e-spania.revues.org/10753>

————— (2008-2009). "De lexicología jurídica alfonsí: naturaleza". *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 6, 125-138.

—————, tr. (2010). *Alphonse X le Sage,* Deuxième partie. *Traduction critique de la* Segunda partida. Paris: SEMH Sorbonne — CLEA.

MARTIN, J. (1984). "John of Salisbury as classical scholar". WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury.* Oxford: Blackwell, 179-201.

————— (1979). "Uses of Tradition: Gellius, Petronius and John of Salisbury". *Viator*, 10, 57-76.

——————— (1977). "John of Salisbury's manuscripts of Frontinus and of Gellius". *Journal of Warburg and Courtlaud Institutes*, 40, 1-26.

MARCHAND, J. (1984). "The Frankish Mother Dhuoda". WILSON, K. M., ed., *Medieval Women Writers*. Manchaster: Manchaster University Press, 30-63.

MARTÍNEZ, P. (1998). "La influencia del pensamiento político de Santo Tomás en la *Segunda Partida*". Romance Languages Annual 9: 600-603.

MARTÍNEZ LORCA, A. (1995). "El concepto de *ciuitas* en la teoría política de Tomás de Aquino". BAZÁN, B. C., ed., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: Actes du IX[e] Congès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17au 22 août 1992*, 3, 1555-1563.

MARTÍNEZ MARINA, F. (1808). *Ensayo histórico-crítico de la legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla, especialmente de las* Siete Partidas *de don Alfonso el Sabio*. Madrid.

MASSEY, H. J. (1969). "John of Salisbury: some aspects of his political philosophy". *Classica et Mediaevalia*, 27, 371.

MATHON, G. (1979). "Les fondements de la morale chrétienne selon le *Manuel* de Dhuoda". *Sapientiæ doctrina*. Louvain: Imprimerie Orientaliste, 249-264.

MAYESKI, M. A. (1995). *Dhuoda: Ninth Century Mother and Theologian*. Scranton, Pa.: University of Scranton Press.

MCINERNY, R. y J. O'Callaghan (2005). "Saint Thomas Aquinas", ZALTA, E. N., ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/aquinas/>.

MCILWAIN, C. H. (1932). *The Growth of Political Thought in the West*. New York: The Macmillan Co.

MEENS, R. (1998). "Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins, Kings and the Well-being of the Realm". *Early Medieval Europe*, 7, 345-357.

MERINO, M., tr. (1995). DHUODA, *La educación cristiana de mi hijo*. Pamplona: Ediciones Eunate.

MEYER, W. (1907). *Smaragd's Mahnbüchlein für einen Karolinger. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1907, 39–74.

MIETHKE, J. (1993). "Politische theorien im Mittelalter". LIEBER, H. J., ed., *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Olzog Verlag.

MILLER, C. L. (1976). “Rule by one man and its rewards: Aquinas’ *De Regno* I, 2 and I, 8 to 11.” *Acta: Proceedings of the SUNY Regional Conferences in Medieval Studies*, 3, 53-64.

MILLER, F. D. (2003). “Aristotle: Ethics and Politics”. SHIELDS, C., ed., *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 184-210.

MOCHI ONORY, S. (1951). *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato; imperium spirituale, iurisdictio diuisa, sovranità*. Milano: Vita e pensiero.

MOCK, E. und G. Wieland. (1991). *Rechts und Sozialphilosophie des Mittelalters*. Salzburg: Institut für Rechtsphilosophie, Methodologie der Rechtswissenschaften und Allgemeine Staatslehre der Universität Salzburg Universität Salzburg.

MOLINIER, A. (1888). “Le *Manuel* de Dhuoda”. *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 49, 111-113.

MOLNÁR, P. (2009). “De la morale à la science politique. La transformation du miroir des princes au milieu du XIIIe siècle”. ODORICO, P., ed., *L'éducation au gouvernement et à la vie. La tradition des “regles de vie” de l'Antiquité au Moyen Âge. Actes du colloque international, Pise, 18 et 19 mars 2005*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 181-204.

MONAHAN, A. P. (1987). Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy. Kingston, Ontario: McGill-Queen's University Press.

MOORE, M. E. (1996). “La monarchie carolingienne et les anciens modèles irlandais”. *Annales* 51-52, 307-324.

MORRALL, J. B. (1962). *Political Thought in Medieval Times*. New York: Harper and Row.

MORRISON, K. F. (1964). *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

MUNK OLSEN, B. (1995). *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

MURRAY, A. (1978). *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

MURRAY, O. (1991). “The Idea of the Shepherd King from Cyrus to Charlemagne”. GODMAN, P. and O. Murray, *Latin Poetry and the Classical Tradition: Essays in Medieval and Renaissance Literature*. Oxford: Oxford University Press, 12.

MYERS, H. A. and H. Wolfram (1982). *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson Hall.

NACHMAN, F. (1988). "Hincmar, Arcebispo de Reims, e os dois poderes". *Leopoldianum* 44, 147-176.

NANU, I. (2003), tr. "Vicente de Beauvais, *Tratado sobre la educación moral del príncipe*". *Memorabilia. Boletín de literatura sapiencial*, 7.
———————— y M. Vicente Pedraz (2006). "Una aproximación al *regimen puerorum* en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais y su posible relación con la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio". *Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial*, 9.
———————— y M. Vicente Pedraz (2007). "*Qual deve seer el rey a sus fijos e ellos a el*: *disciplina exterior* y *disciplina interior* en el *Título VII* de la *Segunda Partida* de Alfonso X el Sabio". *Romance Philology*, 61, 2, 213-234.
———————— (2011). "La tradición de los *specula principum* occidentales y el triunfo del aristotelismo formal". FOURNÈS, G. y E. Canonica, eds., *Le miroir du prince, écriture, transmission et réception en Espagne*. Bordeaux: Presses Universitaires Bordeaux, 75-87.

NATUNEWICZ, C. F. (1966). "Freculphus of Lisieux, his *Chronicle* and a Mont Saint-Michel manuscript". *Sacris Erudiri*, 17, 99-134.

NEDERMAN, C. J. y J. J. F. Brückmann (1983). "Aristoteleanism in John of Salisbury's *Policraticus*". *Journal of the History of Philosophy*, 21:2, 203-229.

NEDERMAN, C. J (1987). "Aristotelian ethics and John of Salisbury's letters". *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 18, 161-173.
———————— 1987). "The physiological significance of the organic metaphor in John of Salisbury's *Policraticus*". *History of Political Thought*, 8:2, 211-223.
———————— (1988). "A duty to kill: John of Salisbury's theory of tyrannicide". *Review of Politics*, 50, 365-389.
———————— (1989). "Aristotelian ethics before the *Nicomachean Ethics*: sources of Aristotle's concept of virtue in the twelfth century". *Parergon*, 7, 55-75.
———————— (1989). "The changing face of tyranny: the reign of King Stephen in John of Salisbury". *Nottingham Medieval Studies*, 33, 1-20.
———————— (1989-1990). "Nature, ethics and the doctrine of *habitus*: Aristotelian moral psychology in the twelfth century". *Traditio*, 45, 87-110.
———————— y C. Campbell (1991). "Priests, kings, and tyrants: spiritual and temporal power in John of Salisbury's *Policraticus*". *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 66:3, 572-590.
———————— (1991). "Aristotelianism and the origins of political science in the twelfth century". *Journal of the History of Ideas*, 52, 179-194.
———————— (1992). "Freedom, community and function: communitarian lessons of medieval political theory". *The American Political Science Review*, 86:4, 977-986.
———————— (2004). "Body politics: the diversification of organic metaphors in the Later Middle Ages". *Pensiero Politico Medievale*, 2, 59-87.
———————— (2005). *John of Salisbury*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
———————— (2008). "Friendship in public life during the twelfth century: theory and practice in the writings of John of Salisbury". *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 38, 385-397.

NELSON, J. L. (1990). "Women and the Word in the Earlier Middle Ages". Studies in Church History 27, 53-78.

——————— (2001). "Peers in the Early Medieval Ages". STAFFORD, P, J. Nelson and J. Martindale, eds., *Law, Laity and Solidarities: Studies in Honour of Susan Reynolds.* Manchaster: Manchaster University Press, 27-46.

——————— (2007). "Dhuoda". WORMALD, P., ed., *Lay Intellectuals in the Carolingian World.* Cambridge: Cambridge University Press, 106-120.

——————— (1977). "Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims". *English Historical Review* 92: 363, 241-279.

NÜNDEL, K. (2003). "*De duodecim abusiuis sæculi* und die *iniustitia* des Königs. Ein irischer Moraltraktat beeinflusst die karolingische Königsethik". Grin Verlag.

NUNES, R. (1988). "O dever da fidelidade no *Manual* de Dhuoda". *Leopoldianum,* 44, 85-99.

NICOLINI, U. (1940). *La proprietà, il principe e l'espropriazione per pubblica utilità.* Milano: Giuffrè.

NIETO SORIA, J. M. (1988). *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI).* Madrid: Eudema.

NOBLE, T. F. X. (2007). "Secular sanctity: forging an *ethos* for the Carolingian nobility". WORMLAND, P. and J. L. Nelson, eds., *Lay Intellectuals in the Carolingian World.* Cambridge: Cambridge University Press, 8-36.

NOORDEN, C. von (1863). *Hinkmar, Erzbischof vom Rheims. Ein Beitrag zur Staats und Kirchengeschichte des westfränkischen Reicher in der aeeiten Hälfte des neunten fahrhundrets.* Bonn.

Ó CRÓINÍN, D. (1993). "The Irish as Mediators of Antique Culture on the Continent". BUTZER, P. L. and D. Lohrmann, eds., *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times.* Basel: Birkhäuser, 41-52.

——————— (2005). "Hiberno-Latin Literature to 1169". *A New History of Ireland.* Oxford: Oxford University Press, 1, 371-404.

O'CALLAGHAN, J. F. (1993). *The Learned King: The Reign of Alfonso X of Castile.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

——————— (1991-1992). "The ideology of government in the reign of Alfonso X of Castile". *Exemplaria Hispanica,* 1, 1-17

——————— (1990). "Image and reality: the king creates his kingdom". BURNS, R. I., ed., *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 14-32.

——————— (1998). *Alfonso X, the Cortes and the Government in Medieval Spain.* Brookfield, VT: Ashgate Publishing.

O'DONOVAN, O., and J. Lockwood, eds. (1999). *From Irenæus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought.* Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publishing Company.

O'MEARA, D. et J. SCHAMP, eds. (2006). *Miroirs du prince de l'Empire romain au IVe siècle.* Fribourg: Les Éditions du Cerf.

ORDAL, J. d', ed. (1930). JOAN DE GAL·LES, *Breviloqui.* Barcelona: Barcino.

OTTEN, W. (1997). "The texture of tradition: the role of the Church Fathers in Carolingian theology". BACKUS, I., ed., *The Reception of the Church Fathers in the West: from the Carolingians to the Maurists.* Leiden: Brill, 1, 3-50.

PACASCIA, M. L. (1983). *La guerra come costume, la pace come ideale. Gli «specula principis» e il Manuale di Dhuoda. Per una storia del costume educativo.* Milano: Quaderni 23.

PAGDEN, A., ed. (1987). *The Language of Political Theory in Early Medieval Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

PAGE, R. B. (1909). *The Letters of Alcuin.* New York: The Forest Press.

PALLÍ BONET, J., tr. (1998). ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco.* Madrid: Cátedra.

PAPES, A. (1978). "Dottrine politiche nell'età carolingia en el secolo decimo". *Silesianum,*40, 3, 467-528.

PARSONS, W. (1942). "The Medieval Theory of the Tyrant". *Review of Politics,* 4, 129-139.

PENNINGTON, K. (1993). *The Prince and the Law 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition.* Berkley: University of California Press.

PEPIN, R. E.(1991). "On the *Conspiracy of the Members* attributed to John of Salisbury". *Allegorica,* 12 (1991), 29-41.

——————— (1988). *Literature of Satire in the Twelfth Century: A Neglected Mediaeval Genre.* Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press.

PERETÓ RIVAS, R. A., tr. (2004). ALCUINO DE YORK, *Obras morales.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 87-141.

PÉREZ MARTÍN, A. (1997). "Hacia un derecho común europeo: la obra jurídica de Alfonso X". RODRÍGUEZ LLOPIS, M., ed., Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa. Murcia: Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, 109-134.

——————— (1992). "Fuentes romanas en las *Partidas*". *Glossæ: Revista de Historia del Derecho Europeo,* 3: 215-232.

PIZZORNI, R. M., O.P. (1995). *Giustizia e carità.* Bologna: PDUL Edizioni Studio Domenicano.

PLA CASTELLANO, J. M. (1952-1953). TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles.* Madrid: Editorial Católica.

PLATELLE, H. (1979). "Hincmar archevêque de Reims (845-882) d'après un ouvrage récent". *Mélanges de science religieuse* 36, 113-157.

POST, G. (1937). "Some Unpublished Glosses (ca. 1210-1214) on the Translatio Imperii and the Two Swords". *Archiv für Katholisches Kirchenrecht,* 117, 403-429.

——————— (1964). *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322.* Princeton: Princeton University Press.

PROCTER, E. S. (1984). "The Castilian chancery during the reign of Alfonso X, 1252-1284". *Oxford Essays in Medieval History Presented to Herbert E. Salter.* Oxford: Clarendon Press, 103-121.

——————— (1951). *Alfonso X of Castile. Patron of Literature and Learning.* Oxford: Clarendon Press.

QUAGLIONI, D. (1987). "Il modello del principe cristiano. Gli *specula principum* fra Medioevo e prima età moderna". COMPARATO, V. I., ed., *Modelli nella istoria del pensiero politico.* Florence: Olschki, 1, 103-122.

RAÑA DAFONTE, C. L. (1996). "La ética en el *Policraticus* de Juan de Salisbury". AYALA MARTÍNEZ, J. L., ed., *Actas del II Congreso Nacional de Filosofia Medieval,* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 431-438.

——————— (1999). *Juan de Salisbury (1110/1120-1180).* Madrid: Ediciones del Orto.

——————— (2003). "La dimension práctica de la filosofía según Juan de Salisbury". *Revista Española de Filosofía Medieval,* 10, 219-226.

——————— (2004). "Juan de Salisbury: *Poema sobre la conspiracion de los miembros corporales*". *Revista Española de Filosofía Medieval,* 11, 301-305.

RIAZA MARTÍNEZ-OSORIO, R. (1933). "Las *Partidas* y los *Libri feudorum*". *Anuario de Historia del Derecho Español,* 10, 5-18.

RIBEIRO, A. B. F. (1996). "A normatização do projeto político de Alfonso X: *Las Siete Partidas*". DE BONI, L. A., ed., *Idade Média. Ética e Política.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 331-346.

RIVIÈRE, J. (1926). *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bell.* Paris: Champion, 26-56.

ROBINSON, I. S. (1978). *Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century.* New York: Holmes and Meier Publishers.

——————— (1990). *The Papacy, 1073-1198: Continuity and Innovation.* Cambridge: Cambridge University Press.

ROCA MELIÁ, I., tr. (1971). San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros de las Sentencias*. Madrid: Editorial Católica.

RÖDER, J. (1933). *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf franzosischem Boden*. Diss. Phil. Universität Münster.

RODRÍGUEZ ARIAS, J. M., *et al.*, trs. (1989). TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. (1997). "*Imago sapientiæ*. Los orígienes del ideal sapiencial medieval". *Medievalismo*, 7, 11-39.

ROBLES, L. y Á. Chueca, trs. (1995). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*. Madrid: Tecnos.

ROJINSKI, D. (2010). *Companion to Empire: A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550-1550*. Amsterdam/New York : Rodopi.

ROTA, A. (1953-1954). "L'influsso civilisto nella concezione dello stato di Giovanni Salisberiense". *Rivista di storia del diritto italiano*, 26-27, 209-226.

ROUCHE, M. (1992). "Miroirs de prince ou miroirs de clergé?". *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto Medioevo occidentale*, 39, 341-364.

RUCQUOI, A. y H. Bizzarri (2005). "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente". *Cuadernos de Historia de España*, LXXIX, 7-30.

SAINT-DENIS, E. de (1938). "La théorie ciceronienne de la participation aux affaires publiques". *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 12, 193-215.

SALRACH MARÉS, J. M. (2008). "La pedagogia del cos en la formació de les idees polítiques medievals". *Studium Medievale*, 1, 55-62.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, J. (1999). "La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. Historia de una polémica". MONTOYA MARTÍNEZ, J. y A. Domínguez Rodríguez, eds., *El* scriptorium *alfonsí de los libros de astrología a las* Cantigas de Santa María. Madrid: Editorial Complutense, 17-81.

SARANYANA, J.-I. (1996). "La ciencia política de Tomás de Aquino". DE BONI, L. A., ed., *Idade média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 233-258.

SASSIER, Y. (2011). "Inspirer l'amour, inspirer la crainte? Sources bibliques et patristiques, œuvres parénétiques (VIe-XIIe siècles)". BARBIER, J., M. Cotteret y L. Scordia, eds., *Amour et désamour du prince: Du haut Moyen Age à la Révolution française*. Paris: Kimé, 27-43.

——————— (2002). *Royauté et idéologie au Moyen Âge: Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècles).* Paris: Armand Colin.

SAVIGNI, R. (1989). *Giona di Orleans. Una ecclesiologia carolingia.* Bolonia.
——————— (1991). "Uso della scrittura e *societas christiana* carolingia: Giona di Orleans". *Annali di storia dell'esegesi* 8, 631-655.

SCHALL, J. V. (1984). *The Politics of Heaven and Hell: Christian Themes from Classical, Medieval and Modern Political Philosophy.* Lanham, MD: University Press of America.

SCHARF, J. (1961). "Studien zu Smaragdus und Jonas". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 17, 333-384.

SCHARER, A. (1996). "The Writing of History at King Alfred's Court". *Early Medieval Europe*, 5, 177-206.

SCHMIDT, H.-J. (1996). "König und Tyrann: Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin". BURGARD, F., C. Cluse y A. Haverkamp, eds., *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit: Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde.* Trier: THF-Verlag Trierer Historische Forschungen, 339-357.

SCHMIDT, J. (1961). *Hinkmars «De ordine palatii» und Seine guellen.* Frankfurt am Main.

SCHMIDT, W. A. (1967). *Die Fürstenspiegel und politischen Schriften des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon.* Mainz: Ditters Bürodienst.

SCHNEIDER, A. (1913). "Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury". *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihre Geschichte. Eine Festgabe zum 70 Geburstag Georg Freiherr von Hertling.* Freiburg-im-Breisgau, 309-330.

SCHNEIDER, R. J. (1997). "Vincent de Beauvais à l'épreuve des siècles". LUSIGNAN, S., M. Paulmier-Foucart y M.-C. Duchenne, eds., *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle.* Grâne: Éditions Créaphis, 21-46.
————— (1994). "Vincent of Beauvais' *De morali principis institutione*: reflections on a new critical edition". *Vincent of Beauvais Newsletter*, 19, 9-13.
————— y R. H. Rouse (1991). "The medieval circulation of the *De morali principis institutione* of Vincent of Beauvais". V*iator. Medieval and Renaissance Studies,* 22. 189-227.
————— (1990). "Vincent of Beauvais' *opus uniuersale de statu principis*: a reconstruction of its history and contents". LUSIGNAN, S., M. Paulmier Foucart y A. Nandeau, eds., *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique*

au Moyen-Âge: actes du XIVe colloque de l'Institut d'études médiévales. Saint-Laurent: Bellarmin/Paris: Vrin, 285-299.
———— y H. Voorbij (1987). "A hand-list of manuscripts of the minor treatises of Vincent de Beauvais". *Vincent of Beauvais Newsletter* 12, 10-11.
———— (1981). "*De morali principis institutione*: a progress report". *Vincent of Beauvais Newsletter*, 6, 4-6.
———— (1967). "A mirror for princes by Vincent of Beauvais". DOMONKOS, L. S. y R. J. Schneider, eds., *Studium generale; studies offered to Astrik L. Gabriel by his former students at the Mediaeval Institute, University of Notre Dame, on the occasion of his election as an honorary doctor of the Ambrosiana in Milan.* Notre Dame: Mediaeval Institute, University of Notre Dame, 207-223.

SCHRAMM, P. E. (1928). *Die zeitgenössischen Bildnisse Karls des Grossen.* Leipzig: Teubner.

SCHUBERT, E. (1897). *Die Staatslehre Johannes von Salisbury.* Berlin.

SEDLMEIER, F. (2000). *Die laienparänetisch Scriften der Karolingerzeit: unter Suchungen zu Ausgenwählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuinus, Jonas von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reins.* Nevried: Ars Una.

SENELLART, M. (1997). *Les arts de gouverner. Du «regimen» médiéval au concept du gouvernement.* Paris: Seuil.

SKELLIE, W. J., tr. (2010). *The Marvels of the Heart/Science of the Spirit:* Book XXI *of the* Revival of the Religious Sciences. Louisville, Kentucky: Fons Vitae.

SKINNER, Q. (1978). *Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
———— (1989). "The State". BALL, T., J. Farr and R. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change.* Cambridge: Cambridge University Press, 90-131.

SMALLEY, B., ed. (1965). *Trends in Medieval Political Thought.* Oxford: Basil Blackwell.

SMITH, R. M. (1927). "The *Speculum Principis* in Early Irish Literature". *Speculum*, 2, 411-445.

SHOGIMEN, T. (2007). "*Head or heart?* revisited: physiology and political thought in the thirteenth and fourteenth centuries". *History of Political Thought*, 28, 208-229.

SIMPSON, D. (1991). "Sedulius Scottus and the Latin classics". HUDSON, B. T. and V. Ziegler, eds., *Crossed Paths: Methodological Approaches to the Celtic Aspect of the European Middle Ages.* Lanham, Maryland: University Press of America, 25-38.

SIVERS, P. von (1969). "John of Salisbury: Königtum und Kirche in England". *Respublica Christiana: Politisches Denken des orthodoxen Christentums im Mittelalter.* München: List Verlag, 47-72.

SOLALINDE, A. (1915). "Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras". *Revista de Filología Española*, 2, 283-288.

SOUTHERN, R. W. (1953). *The Making of the Middle Ages.* New Haven/London: Yale University Press.
——————— (1970). *Western Society and the Church in the Middle Ages.* London: Harmondsworth.

SOUZA, J. A. (1988). "As raízes da hierocracia no *De institutione regia de Jonas de Orleans*". *Leopoldianum* 15, 101-145.

STAUBACH, N. (1993). *Rex christianus: Hafkultur und Herrscherpropaganda im Reich Karls des Kahlen II. Die Grundlegung der religion royale.* Köln.

STICKLER, A. M. (1949-1951). "Concerning the political theories of the medieval canonists". *Traditio*, 7, 450-463.

STOFFENIHN, S. A. (1998). "The Many Faces in Dhuoda's *Mirror*: The *Liber Manualis* and a Century of Scholarship". *Magistra: A Journal of Women's Spirituality in History* 4, 89-134.

STONE, R. (2007). "Kings are different: Carolingian mirrors for princes and lay morality". F. LACHAUD and L. Scordia, eds., *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières.* Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 69-86.
——————— (2009). "The rise and fall of the lay moral elite in Carolingian Francia". BOUGARD, F. R. Le Jan and R. McKitterick, eds., *La culture du Haut Moyen Âge: une question d'élites?.* Turnhout: Brepols, 363-75.
——————— (2011). *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire.* Cambridge: Cambridge University Press.

STORY, J. (2003). *Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, C. 750-870 (Studies in Early Medieval Britain)* London: Ashgate.

STRAYER, J. (2005). *On the Medieval Origins of the Modern State.* Princeton: Princeton University Press.

STRUVE, T. (1984). "The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury". WILKS, M., ed., *The World of John of Salisbury.* Oxford: Blackwell, 303-317.

———————— (1981). "*Vita ciuilis naturam imitetur…* Der Gedanke, der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johannes von Salisbury". *Historisches Jahrbuch*, 101:2 (1981), 341-361.
————————(1979). "Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft". ZIMMERMANN, A., ed., *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Miscellanea Mediaevalia).* Berlin/ New York: De Gruyer, 144-161.
———————— (1978). *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter.* Stuttgart: Hiersemann.
———————— (1992). "Die Bedeutung der aristotelischen *Politik* für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft". MIETHKE, J., ed., *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert.* München: Oldenbourg, 153-171.

TABACCO, G. (1950). *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV.* Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, II, 5.

TAYLOR, Q. (2006). "John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought". *Humanitas*, 19:1-2, 133-157.

TRUMAN, R. W. (1999). "The *Mirror of Princes* Tradition". *Spanish Treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II: The «De regimine principum» and Associated Traditions.* Leiden: Brill, 12-31.

STUARDI, D. M. (2003). *Alcuino di York nella tradizione degli «specula principis».* Milano: FrancoAngeli.

SYNAN, E. A., tr. (1972). *The fountain of philosophy: a translation of the twelfth-century* Fons philosophiæ *of Godfrey of Saint Victor.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

SWANSON, J. (1989). *John of Wales: A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar.* Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, T. (1822). *Political Fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus and Other Ancient Pythagoreans.* Chistwick: C. Wittingham.

TCHAMITCH, Z. G. (1992). *Imagining a Universe of Majesty: The Formation of the European Character, 750-1150 A.D.* Skara: Peter Tchamitch, 121-151.

TIERNEY, B. (1963). "*The prince is not bound by the laws.* Accursius and the Origins of the Modern State". *Comparative Studies in Society and History*, 5, 4, 378-400.
———————— (1979). "Aristotle, Aquinas, and the ideal constitution". *Patristic, Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1-11.
———————— (1988). *The Crisis of Church and State 1050-1300.* Toronto: University of Toronto Press.

TIRALLA, H. (1916). *Das augustinische Idealbild der christlichen obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims.* Anklam: Poettcke.

TOUCHARD, J. (2006). *Histoire des idées politiques*: Tome 1. Paris: Presses Universitaires de France.

TOUBERT, P. (2004). *L'Europe de la première croissance: de Charlemagne à l'an mil.* Paris: Fayard.

ULLMANN, W. (1961). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London: Methuen & Co. Ltd.

————— (1965). *A History of Political Thought: The Middle Ages.* Harmondsworth: Penguin.

————— (1967). *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship.* London: Methuen & Co. Ltd.

————— (1975). *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas.* London: Sources of Hislory Ltd.

————— (1978). "John of Salisbury's *Policraticus* in the later Middle Ages". HAUCK, K. y H. Mordek, eds., *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag.* Köln: Böhlau Verlag, 519-545.

VIROLI, M. (1997). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism.* Oxford: Oxford University Press.

WALLACE-HADRILL, J. M. (1965). "The *via regia* of the Carolingian age". SMALLEY, B., ed., *Trends in Medieval Political Thought.* Oxford: Clarendon Press, 22-41.

————— (1971). *Early Germanic kingship in England and on the Continent.* Oxford: Clarendon Press.

WALLACH, L. (1959). *Alcuin and Charlemagne.* Ithaca: Cornell University Press, 29-82.

WEBB, C. C. J. (1892-1893). "John of Salisbury". *Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophy,* 2, 91-107.

————— (1911). "The *Policraticus* of John of Salisbury". *The Church Quartely Review,* 71, 312-345.

————— (1931). "Notes on John of Salisbury". *English Historical Review,* 46, 260-262.

————— (1932). *John of Salisbury.* London: Methuen.

WEMPLE, S. F. (1974). "Claudius of Turin's organic metaphor or the Carolingian doctrine of corporations". *Speculum,* 49, 2, 222-237.

WIELAND, G. (2004). "Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin". KAUFHOLD, M., ed., *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/ Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke.* Leiden: Brill, 65-83.

WILKS, M. (1963). *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: Cambridge University Press.
——————, ed. (1984). *The World of John of Salisbury*. Oxford: Blackwell.
—————— (2008). *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*. Cambridge: Cambridge University Press, 151-232.

WILMART, D. (1933). "L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans". *Revue Bénédictine* 45, 214-233.

WOESTHUIS, M. M. (1997). "Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont". LUSIGNAN, S., M. Paulmier-Foucart y M.-C. Duchenne, eds., *Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle*. Grâne: Éditions Créaphis, 233-247.

WORMLAND, P. (1999). *Legal Culture in the Early Medieval West: Law as Text, Image and Experience*. London: Continuum International Publishing Group.

WYDUCKEL, D. (1979). Princeps Legibus Solutus*: Eine Untersuchung Zur Fruhmodernen Rechts- Und Staatslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.

ZAMORA, P. (2007). "Teoría del poder en el *De institutione regia* de Jonás de Orléans (siglo IX). Construcción ideológica y ordenamiento social en la Alta Edad Media". *Intus legere: Revista de historia, letras y filosofía*, 81-98.